# IL PARMENIDE

OVVERO

## DELLE IDEE



# IL PARMENIDE

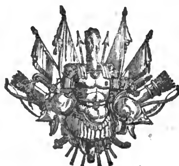
OVVERO

## DELLE IDEE

DI

## PLATONE

TRADOTTO IN LINGUA TOSCANA DA DARDI BEMBO



ROMA

PER GIUSEPPE BRANCADORO E C.

TIPOGRAFO — EDITORE

Via del Corso incontro il caffè delle case brugiate N° 90.

ANNO MDCCCXXXIII.



AL CHIARISSIMO SIGNORE

# CARLO FLANDIN

DOTTORE IN MEDICINA
DELLA FACOLTA' DI PARIGI
E MEMBRO DI MOLTE DOTTE ACCADEMIE
ECC. ECC.

*L'onore dalla Signoría Vostra compartitoci, la quale in mezzo agli studii delle scienze non trascura lo studio delle antichità e delle lingue, tra le quali ella ha in particolar pregio la lingua italiana, fa sì che noi ci reputiamo fortunati di poterle offerire questo saggio della nostra*

# IL PARMENIDE

OVVERO

# DELLE IDEE



## ARGOMENTO

Il titolo mostra quale sia il soggetto di questa disputa. Platone si è proposto di spiegare la sentenza di Parmenide celeberrimo filosofo pitagorico intorno alle idee. Di più la economia della disputa dichiara, che da Platone è stato rappresentato il metodo e la maniera di disputare del medesimo, essendo questo ragionamento tennto dalla persona stessa di Parmenide; e Socrate non parla, ma solamente ascolta, e si rammemora una disputa già per innanzi trattata. Così pare che Platone non tanto abbia voluto indicare la propria sentenza, quanto l' altrui; sebbene a suo luogo diremo fino a qual segno si sia accordato col sentimento di Parmenide; apparendo chiaramente dal Teeteto e dal Sofista ch' egli non approvò intieramente la sentenaa di Parmenide: poichè ivi eruditamente la riprende; contuttochè faccia di Parmenide onorata mensione. Parmenide fu contemporaneo a Platone; dicendo questi di aver veduto l' altro già vecchio; mentr' egli era ancor giovane.

Discepolo di Parmenide era Zenone Eleate, e però seguiva la sentenza dell' altro col cangiamento di poche parole. Perciò Platone induce a parlare ancora Zenone, ed a spiegare il senso delle sue parole. Ma affinchè chiaramente si comprenda questa dottrina delle idee celeberrima per la nobile lite suscitata per essa da Aristotele contro il suo maestro, ed agitata con gran varietà di dispute; mi perdonerà il lettore, se liberamente mi dò a notare l' intero della cosa; non già per interporre il mio giudicio nelle controversie di sì grand' uomini (essendo molto lontano dal farmi mallevadore dell' una o dell'altra parte) ma perchè indicato candidamente il tutto, possano i lettori più opportunamente formarne giudicio Esporrò con verità e chiarezza, quanto potrò, la sentenza di Parmenide e di Platone; e per non trapassare il filo di quello che mi sono proposto di scrivere, richiamerò la contraria dottrina di Aristotele e le sue opposizioni al loro luogo proprio e particolare.

Ma prima di dire della cosa, devo spiegare il vocabolo *idea*, acciocchè non si prenda equivoco. Qui non si prende come quando si dice d' idea buona, vale a dire per quello che è di forma buona, cioè bello; ovvero quando si dice idea di parlare per maniera di dire; ovvero idea del corpo per quello che latinamente si esprime *species oris*; nè, come dice Tucidide tentare ogni idea, cioè volgersi a tutte le arti; o nel senso finalmente in cui si dice idea di malvagità, di umori, ed altre cose simili. Io noto incidentemente queste significazioni grammaticali, perchè s' intenda l'uso di questo vocabolo appresso quest' autore, e principalmente in questo ar-

gomento. Diogene Laërzio, raccoglitore non dispregevole delle cose filosofiche, dice, che appresso Platone *idea*, *genere*, *esempio*, *principio e causa* sono sinonimi; e dice bene, essendo tale il vero uso di queste voci appresso questo filosofo. E per non raccogliere il tutto, additerò solamente alcuni luoghi più illustri, dai quali apparisce, che idea e causa appresso Platone sono lo stesso. Nel Fedone chiama spessissimo causa, quello, che aveva chiamato specie ed idea. Nel Filebo chiama causa creatrice la idea del buono, della quale disputa diffusamente; ed esponendo se stesso, rettamente, dice egli, chiamerebbesi uno il facitore e la causa. Nel sesto della repubblica, dopo avere spesso trattato della idea del buono, nella cognizione della quale dice che versa la massima disciplina, aggiunge finalmente: questo adunque che dispensa la verità alle cose conosciute, e dà la forza al conoscente, dicesi essere la idea del buono, ed è causa della scienza e della verità; e nel medesimo luogo dice che da quella viene alle cose l'essere e l'essenza, siccome abbiamo notato. Nel Timeo dice, che tutto quello che esiste, esiste per la necessità di qualche causa; essendo del tutto impossibile che esista cosa veruna senza causa. Indi soggiunge: servendosi adunque di questo esempio compie la idea e la potenza. E parlando della idea creatrice, la dice l'ottima tra le cause. Nel medesimo luogo chiama principe quello che aveva chiamato idea, potenza e causa; ed ivi ancor dice: per le quali cause e provvidenze degli Dei; in oltre la chiama mente di tutte le cause; e parimente dice: si devono scegliere i generi delle cause. Ma per non fermarsi in una cosa

chiara, manifesto è che idea e causa appresso Platone sono lo stesso; dimodochè quando leggiamo il titolo delle idee, sappiamo che tratta delle cause; non dovendo, come alcuni fanno, scherzando in cose serie per deludere questa disputa, pensare, che sotto il nome delle idee si intendano chimere o ircocervi. Dico già nell'argomento del Timeo, d'onde sia presa la etimologia di questo nome. Ma aggiungerò per sovrappiù, che Platone non ha inventato da sè questo vocabolo, ma lo ha preso dagli antichi filosofi: perchè con esso si rappresenta assai al vivo la forza ed efficacia delle cause, distinta dalla irregolarità delle cose fortuite: poichè idea viene dal vedere. Siccome dunque un' artefice, che vuol fare alcuna cosa con gli aiuti dell'arte e della industria, ha talmente delineata nell' animo la futura sua opera, che la vede, come se fosse presente, prima ancora ch' esista; così vi sono certe immagini delle cause, nelle quali l'artefice delle cose contempla le future come presenti. Al contrario il caso è cieco e sconsigliato; vale a dire, è privo della perspicacia della mente; e dice il nostro filosofo: „ le cose fortuite e casuali sono disordinate e prive di ragione „. Iddio dunque, e la natura, come periti artefici, operano con una sicura provvidenza delle cause e perciò v' ha in essi una certa idea, e rappresentazione delle cose. Si ricerchi tutto il resto nel nostro argomento sopra il Timeo. Aggiungo, che la parola idea si prende ancora per quella comune nozione, che si dice dei più in numero differenti, siccome appresso Aristotele. Ora avendo in tal modo spiegata la forza e potenza del vocabolo, rimane che ci accostiamo alla cosa.

Varie furono le sentenze degli antichi filosofi intorno ai principii, ed alle cause delle cose naturali; la quale moltiplice diversità di opinioni è stata da Platone disegnata col nome di „battaglia dei giganti„. Egli ne tratta in varii luoghi; ma qui non giova riferirle tutte, e solamente riferiremo quelle, che propriamente appartengono allo istituito ragionamento. S' anteponga dunque al discorso questo principio. Le sentenze di tutti coloro, che hanno parlato di questo soggetto si riducono a questo, che o hanno stabilito un solo principio delle cose naturali, o ne hanno stabiliti molti. Niente dico di quelli, che molti ne hanno ammessi, come Empedocle, Anassagora, Eraclito, Anassimandro, Senocrate ed altri. Parliamo dell'altra parte. Quelli, i quali ponevano un solo principio, o lo affermavano immobile, o soggetto al movimento. Soggetto al movimento lo dicevano tutti i fisici; immobile lo sostenevano Parmenide e Melisso, ma diversamente: quegli lo sosteneva finito, questi infinito. Ma Parmenide non lo sosteneva già semplicemente finito, nè semplicemente infinito, come Melisso. Parmenide però ponendo due generi d' idee, come fra poco diremo, l' una idea principale e prima, le altre idee esistenti in natura: disegnava questo con varie note: e quindi stabiliva la prima infinita, e le seconde finite: questo credo che agli eruditi si renderà manifesto dalla disputa, sebbene dai più degli interpreti non sia stato avvertito. Quale fu dunque la sentenza di Parmenide intorno alle idee? questa: che nella università delle cose nulla avviene temerariamente, ed a caso; ma tutte dipendono dalla forza ed efficacia

delle idee, cioè delle cause. Una di queste ve ne ha, che è principale e primaria, creatrice e conservatrice delle altre. Fa questa idea indeterminabile, inconfigurabile, immobile, non partecipe di tempo, non esistente nel tempo, incomunicabile, causa della generazione e della essenza, compartita sopra molti enti. Queste sono le stesse chiare parole di questa disputa. E chi non vede ch' egli in questo modo significa Dio? il quale dando la essenza a tutte le parti della natura, egli è infinito, e non partecipe di figura, di parti, di movimento, di tempo, separato per ogni verso dal numero di tutte le cose create: alle quali egli creatore dà tutta la forza di esistere. Parmenide oltre la prima idea stabilisce altre idee seconde, vale a dire le cause naturali dalle quali, e per le quali si ha tutto quello che è in natura, e nelle quali ciaschedune cose si conservano. Diceva, che queste sono limitate, cioè distinte e determinate in certe classi, e limitate e configurate ancora nella facitura delle cose singolari. Diceva, che queste sono essenze; e che sono nel tempo, in quanto quasi nascono nei loro individui. In somma attribuiva alle seconde idee affezioni del tutto diverse da quelle della prima, alla quale riferiva e le stesse cause seconde, e le loro produzioni. Imperocchè il vedersi da noi molte cose, deriva perchè i nostri sensi s' ingannano nell' indicarci la verità: e perciò ogni cosa e sussiste, e si conosce per ragione di quell'ente, nel quale veramente è tutto quello che è, e nel quale, e per il quale sono tutte le cose. Laonde ricercandosi il giudicio di qualunque causa, o cosa naturale, egli riferiva il tutto a quel suo

uno immobile, o ente che è, confondendo la natura, ed i di lei principii con la prima causa, cioè con Dio. Ma in questo si scordava di sè: poichè egli, come abbiamo detto, ammetteva le cause naturali. Stabiliva lo stesso dalle nozioni, o siano seconde intenzioni: diceva queste essere idee, le quali rinniscono con il mezzo dell' attrazione tutte le cose singolari in una ragion comune; cioè com' egli diceva, le molte cose, ad un certo universale limitato in determinati cancelli. Queste però non sussistono propriamente negli animi nostri, ma nella cognizione dell' ente: e perciò sono sconosciute alla natura umana, e non hanno la essenza in noi, ma in loro stesse, esistendo nella natura come esemplari. Le altre cose poi tutte sono simili a queste, e la partecipazione con le idee veramente esistenti altro non è, che lo assomigliarsi ad esse: e se quelle prime non esistessero in natura, queste sarebbono incognite; e la natura poi si deve sempre riferire a quel primo uno immobile. Finalmente (per restringere la cosa in breve) Parmenide riferiva tutte le cose fisiche a quel primo ente metafisico: e sebbene particolarmente trattasse delle idee seconde, cioè delle cause naturali, le involgeva però nella comunicazione dell'uno, ente primario. Questa è la vera e chiara sentenza di Parmenide, per quanto si è potuto ricavarla da questa oscura ed involuta disputa. Ora dopo averla, come è stato possibile, in questo modo rischiarata e disimbarazzata rimane a vedersi quello, che in essa Platone approva o disapprova.

Due cose (per non andare in lungo) Platone riprende in Parme-

nide: la cosa stessa, ed il metodo, ossia la maniera di trattarla. Primieramente la cosa: perchè confonde la idea prima e creatrice colle seconde e naturali; ed in tal modo turba l'ordine delle cause (lo che è turpe ad un filosofo) e mescola la prima causa colle seconde, vale a dire l'artefice colla sua opera. Chiare sono le sue parole nel Filebo: „ altro è dunque, e non è lo stesso esser causa, ed esser ministro della causa nella produzione: vale a dire, la natura non è essa creatrice, ma ministra, e cooperatrice del creatore, come dice nel Timeo „. Vi sono anco nel Sofista gravi querele replicate più volte sopra di questo. Aristotele anco a più chiare note riprende questo disordine in Parmenide ed in Melisso. Altri di essi, dic' egli, levano intieramente la generazione e la corruzione, i quali, comechè in altre cose dicano bene, non si deve certamente pensare, che parlino da fisici: poichè l'esservi alcuni degli enti ingeniti, e del tutto immobili, è più ispezione di un' altra scienza anteriore, di quello che della fisica. E certamente mescolare in un fisico argomento ragioni metafisiche è un passare in un altro genere, che è la peste della vera dimostrazione. Poichè tutte le arti e tutte le scienze devono esser trattate secondo i loro proprii principii. Così non contro ragione Platone ed Aristotele opposero a Parmenide inconsideratezza e disordine. Riprende in secondo luogo, che Parmenide confondeva i vocaboli di ente e di uno, come se vi fosse un solo genere di ente; essendovene diversi generi, come spiega Platone nel Sofistà, ed Aristotile nella fisica lib. 1° cap. 2°. Finalmente benchè Parmenide insegnasse cose vere,

non poneva però, cose vere: onde non potevano non nascerne incombinabili conchiusioni. Poichè non è vero nelle cose fisiche esservi una qualche cosa immobile; versando la natura in un perpetuo moto. L' immobile vi è, ma sopra la natura: perciò trattandosi della natura non si può, nè si deve escludere il mobile: togliendosi in tal maniera dalla natura e la generazione e la distruzione. Ed infatti Parmenide opinava, null' altro esservi nelle cose, che cadono sotto il senso, se non che la sostanza, cioè l'ente; il quale ente perchè incapace di distruzione stabiliva comprendersi solamente colla scienza; e le altre cose sensibili non essere, nè comprendersi da veruno, perchè caduche ed incerte; ed in se stesse non avere la stabilità dell' ente: perciò niuna cosa nascere o perire; ed in tal modo „ non doversi credere più agli occhi, che alle opinioni „. Quindi per quanto alcuna cosa è, e si dice quello che è, ella è sempre simile a se medesima; e non esiste alcuna specie semplice dissolubile. Adunque qualunque cosa, che per se si concepisca e si dica, non può non esser sempre, e non può mutarsi in un' altra specie; ed in questo modo nè dall' ente, nè dal non ente si genera, o nasce cosa alcuna; ma qualunque cosa è sempre tale quale si dice. Queste sono le ragioni che si possono interporre in difesa della sentenza di Parmenide, il quale cercava nelle cose divine e sempiterne la fermezza delle mobili ed incerte, quali sono nel seno della natura. Ma non doveva egli per questo confonder le cause; e mentre voleva sollevare gli animi degli uomini alla contemplazione di Dio, causa divina e princi-

pale, non era convenevole, che quasi dal cielo traggesse e mescolasse nella natura delle cose queste ragioni, che solamente convengono alle cose divine. Questo è un mescolare il cielo e la terra. Richiedeva il vero metodo, che dalla cognizione delle aose naturali ci sollevassimo alla causa primaria, e conoscessimo Iddio in tutte le cose, e per tutte le cose presente ed onnipotente, quasi adombrato in questi vestigii della natura. In questo modo tutte le cose si riferiscono ad uno immobile, ed in questo uno semplicissimo, vale a dire nella mente divina, tutte le cose sono un uno e sempiterno non soggetto nè a origine, nè a distruzione. Così le cose verissimamente si comprendono in quello, che verissimamente è tutto in tutto. E questi sono veramente i gradi della cognizione, siccome si è spiegato nel sesto della repubblica: unità intelligibile: distinzione intelligente individualmente divisa: dipoi separazione sensibile: finalmente anima che connette, delle cose corporee e della sostanza priva di corpo vincolo e nodo. Finalmente nella considerazione delle cause seconde non doveva omettersi la contemplazione di Dio, come causa primaria; ma secondo i suoi principii doveva trattarsi la cosa, perchè in un soggetto sì grande niente d'assurdo e d' importuno s' introducesse. In questo modo Platone ed Aristotele condannarono la cosa, cioè la sentenza di Parmenide. Condannarono poi il di lui metodo, che tenne nel trattarla, principalmente perchè, come se a se medesimo solamente parlasse, pare che abbia affettata a bella posta una certa disordinata oscurità; come apparisce da questa disputa, la quale è

tanto astrusa, che senza grandissima fatica non si può dilucidare. Tale fu il costume degli antichi filosofanti nell' insegnare; dimodochè dobbiamo essere molt' obbligati a Platone e ad Aristotele come a veri padri della filosofia, della distinta ed esatta loro perspicuità. Ho esposto quello, che Platone disapprova nella sentenza di Parmenide intorno alle idee. Resta ora da esporsi brevemente quello, che nella medesima approva.

Platone stabilisce un ente non dissimile certamente da quello di Parmenide: e lo chiama per se stesso ente, le altre cose partecipi di quello si chiamano bensì enti, non però tali per se stesse e da principio, ma soltanto per la partecipazione dell' ente; e perciò non sono veri e sinceri enti; ma contuttociò enti al loro modo; siccome spieghiamo nell'argomento del Timeo, del quale qui non si ripetono le cose, benchè molte facciano a questo proposito. Dirò solamente per necessità, che Platone ed Aristotele dissentono nella spiegazione dell'ente. Aristotele stabilisce un ente moltiplice e numeroso, come se Platone insegnasse un ente semplice e solo, e lontanissimo dall' esser concreto, al quale perpetuamente tutte le altre cose si dovessero richiamare. E certamente Platone stabilisce un ente per se stesso ente, e per se stesso sempiterno, e sostentamanto di tutti gli altri enti; ma non stabilisce però (e ciò sia detto con pace di Aristotele e senza ch' io voglia mostrare d' interporre il mio giudicio in questa controversia) un solo genere di ente semplicemente. E siccome ad Aristotele non fu ignoto l'ente primario e veramente uno, come apparisce nella sua metafisica, così nemmeno Platone ignorò,

che nelle cose fisiche vi sono molti generi di ente: i quali si dicono enti perchè prendono la forza dell' essere dell' ente uno e primario. Nè trattando della natura tralasciò la vera e primaria cagione, nè mescolò la natura con Dio, nè confuse i principii delle arti e delle scienze, come fece Parmenide. E tralasciando quello, che dice nel Sofista intorno all' ente ed al non ente (che di la si dee prendere) chiarissimo è ciò, che accuratamente insegna nel Filebo, stabilendo quattro generi dell' ente; dimodochè distingue l'ente vero e primario dagli altri enti. Stabilisce dunque tre generi delle cose, che appartengono alla natura, cioè cause e causati: considerando le prime le distribuisce in due, cioè in materia e forma: disegna la prima col nome di stanza e sede illimitata, la seconda col nome di limite o confine. La prima materia si considera, come soggetto, e massa infinita di tutte le cose, non circoscritta da certa forma. Le forme poi, o la specie circoscrivono le nature delle cose non certe, dimodochè veramente esistono; e perciò sono limiti e termini della materia vagante e disordinata. Dalla combinazione adunque dell' illimitato e del limite, cioè della materia e della forma nascono le cose, le quali egli chiama generazione limitata, ovvero essenza generata, per insegnare, come le stabilisca enti, quando veramente sono cose fatte. Il quarto genere, che non è circoscritto nei confini della natura lo chiama idea creatrice, ovvero causa creatrice; significando Iddio creatore e causa primaria; il quale chiaramente eccettua dal numero delle cose create. Ma per stabilire quello che più serve al nostro ragionamento, dico chè Platone, e-

gualmentechè Parmenide stabilisce due generi d' idee, cioè di cause; ma lo fa più distintamente di Parmenide; e riprende questo, perchè disordinatamente confondeva la causa primaria con le seconde. Apparisce diffusamente dal lib. VI° della Repubblica quello, che Platone sentì intorno alla causa primaria; ed ivi abbiamo ridotto tutto quello che pareva che appartenesse alla illustrazione di questa parte. In somma, per non ripetere le cose stesse, egli stabilisce per prima e primaria idea quella, la quale è per sè stessa sostanza e forza primitiva, e dà a tutte le cose la forza e facoltà dell' essere: indi è causa certissima ed efficacissima di tutte le cose buone e belle; siccome apparisce chiaramente da quel luogo e dal Timeo, che è un eccellente commentario di questa dottrina. Questa è la sentenza di Platone intorno alla prima idea, colla quale senza dubbio significa Dio onnipotente creatore e conservatore di tutte le cose, e di tutte le cose causa efficacissima. Ora si deve spiegare quale sia stato il suo sentimento intorno alle idee seconde, cioè alle cause naturali. Egli insegna chiaramente in varii luoghi, e principalmente nel Timeo, che sono state create dalla causa prima; ivi egli le chiama produzioni ed opere di Dio. Dice dunque, che niuna cosa accade in natura da sè stessa, senza una mente producente; ma tutte le cose naturali esistono con ragione e scienza divina proveniente da Dio. Dio ha costituito l' ordine delle idee seconde in tal maniera, che sono cause efficaci delle cose create, ed operano subordinate; e perciò le chiama cooperatrici e ministre. Non sono oscure quelle parole nel Timeo. Cause della

natura saggia, delle quali Dio si serve per ministre; e consause delle quali Iddio si serve per cooperatrici. Insegna dunque, che le cause naturali così agiscono efficacemente, inmodochè niuna cosa casualmente accade nella università della natura; ma il tutto accade con una certa tale provvidenza delle cause, che contengono nelle loro forme le formule di ciascheduna cosa, nelle quali veggono in certo modo gl' individui, avantichè veramente esistano. Dice, che in quelle idee veramente esistono gl' individui; non già le idee negl' individui, i quali non possono esistere senza la forza ed il beneficio delle cause. E cosà mai sarebbe cadaun uomo singolarmente, essendo le cose in un perpetuo giro trasportare, se non esistesse costantemente la forma dell' uomo? insegna Platone, che queste idee benchè nell'ordine della natura sieno per se stesse sostanziali, e non abbiano la origine e la essenza dagl' individui, ma sieno per se stesse; con tutto questo esistono nella idea prima e creatrice; dalla quale hanno bensì la immortalità, cioè una costante e quasi immortale natura in confronto delle cose inferiori; ma una immortalità partecipata, cioè per grazia concessa dall' arbitrio e dalla volontà del creatore. Laonde, per finalmente conchiudere, Platone conosce l'ordine, ed i gradi delle cause naturali, conosce la efficacia di esse nel formare, nel governare le cose inferiori; ma inmodochè sempre richiama il tutto alla prima causa, cioè all'ente uno, dal quale tutte le cose interamente dipendono. Se dunque da esso si ricerchi la causa di qualche cosa, primieramente assegnerà la prossima, ma inmodochè ci solleverà alla pri-

maria. Vi sono di questa dottrina bellissimi esempii nel Timeo, ove tratta della perfezione dell'anima: nel Filebo, ove tratta della causa della vera felicità: nel sesto della Repubblica, ove tratta della vera giustizia. Si assegnano le cause seconde, ma inmodochè finalmente si ascende alla prima. Nè per questo sono vere le accuse dei nemici di Platone, ch' egli va fantasticando in Dio, e nella natura mostri, e portentosi sogni, che non si trovano in verun luogo: poichè egli assegna alle cose il suo ordine e la sua forza, e, quello che è il massimo ufficio del filosofo, bene e dottamente insegna l'ordine delle cause. Bastino in questo luogo le cose dette intorno alle idee (per quanto abbiamo indicato, che con questo nome intende le cause) per intendere la sentenza di Platone circa l'approvare o disapprovare Parmenide. Resta che brevemente indichi alcuna cosa intorno a quelle nozioni comuni, che chiamano seconde intenzioni, e che appresso di lui sono disegnate ancor esse col nome d' idea. La dottrina di queste nozioni seconde viene eccellentemente spiegata appresso Platone in varii luoghi, e principalmente nel Sofista e nel Politico. Insegna la loro origine anco in questo dialogo; e dice, che non vi farebbe alcuna scienza, se non si stabilissero queste nozioni delle cose universali; non potendosi dare alcuna scienza delle cose singolari. Chiama genere l' ampiezza maggiore e più vasta delle nozioni, e specie, ovvero idea la minore: pensa che nel primo sieno contenute le specie, nel secondo gl' individui; benchè di frequente appresso di lui si confondono i termini di genere e di specie. Effettrice di queste nozioni, è la mente,

essendo stati istituiti questi vocaboli per causa della dottrina. Quello dunque, ch'è solo indivisibile, e prossimamente comprende gl' individui, lo chiama idea o specie, l'uso del quale nel costituire la definizione e la divisione si veda nel Sofista, e nel Politico. Si veda parimente nel Teeteto e nel Cratilo diffusamente disputato quel ch' egli sente intorno alle idee, in quanto esse sono le prime nozioni, che s' introducono nella mente.

Spiegata in questo modo la somma della sentenza di Parmenide, potrà il lettore dalla disputa stessa, e con la condotta e l'aiuto delle note, rilevare il rimanente, cioè la economia, e la ipotiposi di tutta la disputa. D'onde apparirà, che questo dialogo non è intieramente teologico, come dice il volgo degl' interpreti, ma parte teologico e parte fisico. Poichè non solamente tratta delle prima causa, ma ancora delle seconde, cioè delle naturali.

# IL PARMENIDE

OVVERO

## DELLE IDEE

CEFALO, ADIMANTO, ANTIFONE, GLAUCONE, PITODORO, SOCRATE, ZENONE, PARMENIDE.

Partiti (1) noi di casa da Clazomene, e andati fino ad Atene ritrovammo in piazza Adimanto e Glaucone; e prendendomi la mano Adimanto, o Cefalo,

---

(1) Prefazione, che addita l'occasione di questa disputa; la quale non è già rappresentata, come se di presente si trattasse la cosa; ma si rammemora già per innanzi trattata. Cefalo riferisce una disputa fatta tra Parmenide, Zenone, Socrate, ed un certo Aristotele. Si dubita che costui fosse. Alcuni stimano, che appostatamente sia stato da Platone qui posto questo nome in risguardo del massimo Aristotele, il quale gravissimamente perseguitò questa dottrina del suo maestro intorno alle idee. Platone introduce Parmenide filosofo celeberrimo tra i pitagorici a disputare circa alle idee, e Zenone a confermare con nuove ragioni la sentenza dell' altro. Induce Socrate solamente per uditore; per significare ch' egli non produce già una sentenza sua, ma una sentenza altrui appoggiata all'autorità di un uomo chiarissimo; ed affinchè s' intenda la germana sentenza di esso sopra questo soggetto.

disse, Dio ti salvi; e se ti fa alcuna cosa bisogno di quelle, che qui sono, e sia in poter nostro, fa che il sappiamo. Anzi a questo fine stesso qui sono per pregarvi. Di ciò, chi ti fa mistieri, diss' egli. Allora diss' io: che nome teneva il fratel vostro uterino? avvegnachè io non me 'l ricordo: perchè egli era quasi fanciullo, quando la prima volta da Clazomene qua me ne venni; essendosi frammesso un lungo spazio di tempo; perciocchè mi è avviso che il padre di lui avesse nome Pirilampo. Al tutto, diss' egli; esso poi si nominava Antifone: ma perchè addimandi tu questo principalmente? costoro; diss'io, che sono miei compatrioti, sono ardenti amatori di sapienza, e udirono, che Antifone avendo famigliarmente conversato con Pitodoro compagno di Zenone, si raccorda le ragioni, le quali Socrate, Zenone, e Parmenide trattarono già di compagnia, avendo spesso udito Pitodoro. Tu di il vero, diss' egli. Sicchè noi desideriamo udirle. Egli non è malagevole, disse: conciossiachè essendo egli giovanetto, le considerò molto bene: poichè al presente per lo più attende, come fa l'avo, che ha lo stesso nome, all' esercizio della cavalleria: ma se fa mistieri, andiamo a lui, essendosi egli or ora di qui partito per casa, egli poi abita vicino in Melita. Essendosi ciò detto, se ne andammo, e ritrovammo in casa Antifone, che dava certo freno al fabro ad accomodare. Or poichè egli da lui si partì, e gli rapportarono i fratelli la cagione della nostra venuta; mi riconob-

he, essendomi io quivi per l' addietro conferito, e mi salutava. Or pregandolo noi, che ci raccontasse quei sermoni, primieramente ricusava dicendo, esser questa non mediocre fattura, nondimeno poscia li espose. Dunque diceva Antifone, esser da Pitodoro, detto, che Zenone, e Parmenide vennero già alle solennità de' grandi Panatenei: e fosse Parmenide omai vecchio e canuto, nello aspetto venerabile, e di età quasi di sessantacinque anni; ma Zenone d' intorno a quaranta, appresso di grande, e grazioso abito di corpo: e si diceva, ch' egli fosse le delicie di Parmenide; ed alloggiassero in casa di Pitodoro fuor delle mura nel Ceramico e quivi venisse Socrate, ed altri con lui moltissimi desiderosi di udir gli scritti di Zenone, allora primieramente portati da loro; ritrovandosi Socrate in quel tempo molto giovane: e fossero loro letti da Zenone, essendo Parmenide, peravventura fuori di casa; e poco mancasse da leggersi, diceva Pitodoro, quando ei se n' entrò in casa con Parmenide, ed Aristotele, che fu uno di trenta uomini; sicchè di quei scritti udì alcune poche cose; ma nondimeno li aveva innanzi da Zenone intesi (1). Or Socrate, uditili ordinò, che

(1) Richiedono le leggi della vera dimostrazione, che prima di tutto si costituisca, di qual cosa si tratti; vale a dire, che si premetta la ipotesi, ossia il soggetto. Questo fa primieramente Platone, e pone con chiarezza la sentenza di Parmenide, della quale deve trattare:

si leggesse da capo il primo argomento del primo ragionamento, e letto; così dicesse: come dì tu questo, o Zenone, se molti sono gli enti, che faccia mistieri ch' essi siano simili, e dissomiglianti? ma questo è impossibile: conciossiachè non possano i dissimili esser simili, nè i simili dissimili; non dì tu così, per certo sì, rispose Zenone. Dunque se è impossibile che i dissimili siano simili, ed i simili dissimili; è egli

---

che tutto è uno: con la qual sentenza voleva significare, esservi una certa sola primaria cagione di tutte le cose, che in questo teatro dell' universo si fanno, alla quale tutte le cose si riferiscono, e perciò tutto quello che è, è uno, e da questa forza dell' unità dipendono intieramente tutte le cose. La sentenza di Parmenide, benchè con altre parole, era seguita da Zenone Eleate, il quale affermava: che il tutto non è molte cose. Il senso di queste parole si era che le cose singolari non sussistono per se stesse, ma sono veramente circoscritte dalla estesa della loro specie. Rammemora adunque queste due sinonime sentenze di Parmenide e di Zenone prima di venire alla vera disputa; ma sparge alcuni semi anco di quella, dicendo, che s' introdurrebbero gravissime perturbazioni in tutte le cose, se non si stabilisce quell' uno per sostentamento di tutte, vale a dire per idea esemplare; siccome dopo spiegherà diffusamente. Si deve ancor notare per la sicura intelligenza della disputa, che colla denominazione di uno intende la essenza immune e libera intieramente dalla materia e cagione delle cose singolari. Colla denominazione poi di altro e di altre cose, intende le cose singolari materiali, che cadono sotto ai sensi.

impossibile che siano molti? perchè se molti fossero, patirebbono cose impossibili: o non si vogliono ciò inferire i tuoi ragionamenti: nè alcun' altra cosa intendono essi, che di contendere d'intorno a tutte le cose che si dicono, come non siano molte: e di ciò pensi tu esserne congettura qualunque ragione; in guisachè stimi di dar tante congetture, quanti sermoni tu scrivesti, che non siano molte? dì tu forse così, o non lo intendo io bene? anzi, rispose Zenone, tu hai inteso bene ciò, che s' intendono questi scritti. Intendo, disse Socrate, o Parmenide, che Zenone non solamente vuole unirsi teco in amicizia, ma con gli scritti ancora; avendo egli in certo modo scritto lo stesso che tu, ma tenta d'ingannarci, mutando opinione; quasi dica cert' altra cosa. Perciocchè ne' poemi tu dì, che sia uno il tutto, e di questo ne dai fuori argomenti bene; ma costui nega che siano molte, portando ancor egli moltissime, e grandissime congetture. Dunque mentre uno dice una cosa, l'altro non molte ed ambidue favellano in quel modo, che non appare, che inferiscano lo stesso, dicendo nondimeno quasi il medesimo; è avviso, che si dica questo sopra le forze nostre. Egli è così, o Socrate, disse Zenone; tuttavia non intendi la verità degli scritti in ogni luogo, tuttochè qual cane di Lacedemone corri bene da un luogo all' altro, ed investighi i detti. Ma ciò primieramente si ti è celato, che non al tutto s' insuperbisca lo scritto, inguisachè egli intenda, che si scrivano le

cose, che tu dì; ma perchè siano nascoste agli uomini, quasi faccia egli certa cosa grande. Or tu hai detto alcuna delle cose, che possono avvenire; ma la verità si è, che questi scritti sono certo aiuto alla orazione di Parmenide contro coloro, che si sforzano da schernirlo, dicendo: se fosse uno molte cose, avvenirebbe, che l' orazione patisse molte cose degne di riso, ed a se stessa contrarie. Dunque questo scritto, se alcun sufficientemente lo percorresse, contraddice a coloro, i quali vogliono, che siano molte le cose; e rende loro queste, ed altre più vicendevolmente; volendo ciò dichiarare, che patirebbe la loro supposizione ancora cose molto più ridicolose, la qual suppone, se fossero molte, che quella; che suppone l' uno. Sicchè per questa contesa io scrissi il libro nella giovanezza, il quale dopo scritto, un certo me 'l rubò, inguisachè non mi fu lecito di consigliarmi, se fosse da darsi in luce, o nò. Dunque, o Socrate, così ti è occulto; stimando tu essersi lui scritto non per contesa giovanile, ma per vecchia ambizione: poichè, come ho detto; tu non hai congetturato male. Lo ammetto, disse Socrate, e penso, che ciò se ne stia come tu dì: ma rispondimi a questo (1). Non pensi tu, che sia al-

(1) Premesso il soggetto della disputa e spiegato con chiare parole essersi stabilito il ragionamento intorno alle idee, si cerca in secondo luogo, se vi sieno idee; vale a dire, se in natura possano dar-

cuna specie di somiglianza per se stessa, ed a lei cert' altra specie contraria dissimile: ed essendo esse due,

---

si certe nozioni comuni, le quali nel loro giro comprendano tutte le cose singolari, e delle stesse cose singolari sieno cagioni; e siccome ne hanno l' essenza, così abbiano ancora il nome. Chiama queste specie „ specie secondo se stesse „; essendo queste molte in quanto partecipano di quell' uno. Dice che quelle specie comprendono tutte le cose singolari, nel modo che possono essere combinate e distinte. Imperocchè due forze e facoltà hanno le differenze specifiche: l' essere costitutive e distintive delle cose. Dimostra prima la forza dell' uno nelle cose, che cadono sotto gli occhi: e secondo il suo costume dubita se ciò possa farsi. Insegna dunque, che in questo universo delle cose, tutte le cose singolari si riferiscono a qualche uno, vale a dire ad una qualche loro ragione comune; dimodochè si debbano esattamente distinguere le specie stesse, e le molte cose che non sono dell'uno partecipi, vale a dire le cose singolari, le quali nè esse sussisterebbono, nè da noi potrebbono esser concepute, se non che nella comunità delle specie. Altro dunque è specie, altro sono gl'individui contenuti nella specie. Significa poi, che le idee in due modi esistono; negli animi nostri, come pensieri: nella natura, come cause; in quanto la moltiplicità delle altre cose, cioè degl' individui si riferisca ad una qualche comune ragione. Sono dunque le idee negli animi nostri, in quanto da noi vengono comprese secondo le varie e moltiplici relazioni: sono nella natura in quanto gl'individui sono partecipi di quelle specie; e siccome hanno la facoltà dell' esistere, così ancora hanno la denominazione. Gli enti poi quanti sono, ai riferiscono tutti a quella unità d'idea; ed insegna, che ciò avviene nelle cose sensibili, delle quali rammemora la specie, cioè

ch'io, e tu, e le altre cose, le quali chiamiamo molte ne siano partecipi; e quantunque si rendono partecipi della somiglianza, intanto si facciano somiglianti, in quanto ne son partecipi; ma dissimili quelle che si fanno partecipi della dissimilitudine; e quelle, che d' ambidue, siano è l'une, e l' altre? che se tutte le cose sono partecipi d' ambedue, essendo contrarie, qual maraviglia, se col farsi partecipi d'ambidue, siano tra loro simili, e somiglianti? che se alcuno dicesse, che si facessero dissimili le cose simili, o le dissimili somiglianti; sarebbe, come penso, un mostro: ma se altri affermasse, che le partecipi d'ambidue patissero e l' una, e l'altra; non mi parrebbe, o Zenone, niuna maraviglia: nè di ciò anco a mi maraviglierei; se alcun dicesse uno tutte le cose, con l'esser partecipi dell'uno e le stesse di nuovo molte, col farsi eziandio partecipi della moltitudine. Ma se cio, ch'è uno, dimostrasse, ch' egli fosse molte, e le molte uno; oggimai mi maraviglierei sommamente, e delle altre cose nella stessa guisa: perciocchè se dicesse, che i generi, e le specie patissero queste passioni contrarie in loro stessi; sarebbe veramente cosa degna di maraviglia: ma se alcuno dimostrasse; me esser uno, e molte cose; che maraviglia sarebbe? poichè direbbe in volendo affer-

---

la somiglianza e la dissomiglianza, la unità, la moltitudine, lo stato, il moto ecc.

mare, ch' io fossi molte cose, ch' altra fosse la destra mia, altra la sinistra, altre le parti dinanzi, altre le dietro, e parimente delle supreme, e delle inferiori; essendo io partecipe, com' io penso di moltitudine; ma quando uno, dirà, ch' essendo noi sette, io sia un uomo ancora partecipe di uno. Sicchè direbbe e l' une, e l' altre vere. Dunque se tentasse alcuno di dimostrare cose sì fatte, uno, e molte, cioè le pietre, ed i legni, ed il rimanente di tali cose; confesseremmo, ch' egli abbia dimostrato l' uno, e le molte; nondimeno: che uno sia molte, e molte uno, non dica egli alcuna cosa maravigliosa; ma ciò, che tutti confesseremmo. Or se alcuno delle cose, che ho detto poco fa, primieramente distinguesse in disparte le specie seconde se stesse, cioè la similitudine, e la dissimilitudine, la moltitudine, e l'uno, e lo stato, ed il moto, ed il rimanente di sì fatte cose, poscia affermasse, che si potessero mescolarc, e dispartire tra loro; in vero, o Zenone, io mi maraviglierei. E tuttochè le cose, che le hai scritte, io stimi trattate, come conviene all' uomo generoso, nondimeno molto più mi maraviglierei, se alcun potesse dichiarare questa stessa quistione variamente nelle specie invilupata, come avete voi dichiarato quella d' intorno alle cose, che si veggono, e ancora d' intorno a quelle, che si comprendono colla ragione (1). Mentre ciò diceva Socrate, disse Pitodoro,

(1) Nota la forza e potestà medesima dell' uno nelle idee che si

ch' ei pensò, che Parmenide, e Zenone si contristassero d' intorno a qualunque cosa: ma lo ascoltassero attentamente, e spesso guardandosi, l' un l' altro sogghignassero, quasi di Socrate maravigliatosi. Onde quando fe egli fine di parlare, disse Parmenide; o Socrate sei tu degno di ammirazione per lo favore, del di-

---

concepiscono con la ragione; sicchè in esse sia la specie secondo se stessa; e perciò dovendosi conoscere la natura delle cose intelligibili, l'anima deve richiamarsi all'unità della idea. Per esempio, se si debba esaminare la natura delle cose buone, si deve progredire finchè arriviamo alla stessa idea del buono: la quale è per sè stessa la forma del buono, talmentechè quelle cose, le quali comunicano con essa, sono, e si dicono buone. Così due cose separatamente e distintamente vi sono: la forma delle cose, che per sè stessa esiste, e le cose le quali o sono ai nostri sensi soggette, o dalle nostre menti si concepiscono. Inculca di nuovo quello, che aveva detto di sopra intorno alle cose visibili, per insegnare che esistono le idee anco di quelle: cioè, che le cose sono e si dicono simili, in quanto sono partecipi della somiglianza, che è l'idea delle cose simili: e si dicono grandi o piccole, in quanto comunicano con la idea della grandezza o della picciolezza. Insegna anco lo stesso coll'esempio dell'uomo. Sieno molti uomini, cioè che molti individui: questi saranno certamente nella specie degli uomini, ossia, per così dire, nella umanità; la quale sussiste per se medesima, mentre gli uomini, cadauno singolarmente sono in un perpetuo moto. Aggiunge ancora esempii di cose vilissime per mostrare, che nella università delle cose nulla v' à che non sia rinchiuso e circonscritto da una qualche specie.

sputare; ma deh dimmi. Tu, come ragioni, hai certe specie a parte diviso, a parte ancora le cose, che sono di loro partecipi. E par egli a te che la somiglianza, la qual abbiamo a parte, sia ed una, e molte cose, e qualunque altre, che tu da Zenone hai ora udito? a me par sì, Socrate il rispose. Forse dì tu ancora, disse Parmenide, non so che tale: cioè, certa specie di giusto per sè stessa, e di bello, e di buono, e finalmente di tutte le cose sì fatte? al tutto così, diss'egli. Ma che? dì tu la specie dell'uomo in disparte da noi, e dagli altri tutti, quali noi siamo; e certa specie di uomo, o di fuoco, o di acqua? o Parmenide, disse Socrate, spesse fiate sono stato in questo dubbio, se sia da dirsi di queste cose, come dell'antedette, o altrimenti. O Socrate mi dì, hai tu ancora dubitato di queste, le quali peravventura stimerebbe alcuno ridicolose; come d'intorno a' peli, ed al fango, ed alla macchia, ed alle altre cose ignobilissime, e vilissime; come, dubiti tu, se sia da dirsi specie ancora di qualunque di queste cose separate, la qual sia diversa da loro, o da quelle, le quali maneggiamo, oppur nò? in niun modo, disse Socrate; ma siano ancora queste cose le medesime con quelle, che noi vediamo. Ma il pensare, che sia certa specie loro potrebbe esser cosa troppo disconvenevole (1);

(1) Perchè questa dottrina delle idee più accuratamente si esami-

nondimeno alcuna volta questo pensiero mi turbò, che alcuna cosa non fosse peravventura la stessa in tutte. Poscia quando così mi fermo, di là me ne fuggo; temendo di non corrompermi, cadendo in ciancie inesplicabili: onde a quelle cose ritornato, le quali abbiamo poco fa dette, che abbiano specie, oggimai verso intorno ad esse (1). O Socrate, disse Parmenide, ancora sei giovane, nè eziandio ti ha la filosofia abbracciato; ma ti abbraccierà sì, secondo il creder mio, quando non disprezzerai ninna di queste cose: ma eziandio per la età risguardi ora alle opinioni degli uomini (2). Dunque dimmi questo. Par egli a te, come

---

ni: fa che Socrate sia dubbioso, come se non la intendesse, per essere aliena dalla comune sentenza degli uomini: secondo la ipotesi dei quali la chiama una ciancia inesplicabile; e questo fa con disegno, e fine di preparare la strada ad esaminarla più accuratamente. E adunque una repetizione più compita dell'antecedente dottrina intorno alle idee.

(1) Parmenide risponde a Socrate non esser cosa da filosofi, anzi giovanile, condannare secondo la opinione degli uomini quelle cose, che non s' intendono.

(2) Ripete secondo la dottrina antecedente, che si devono distinguere le idee dalle altre cose, cioè dalle cose singolari; le quali prendono in prestito dalle idee siccome la natura, così la denominazione: lo che incidentemente illustra con esempii. Platone adunque stabilisce due ordini d' idee. Chiare sono le sue parole. Il

tu dici, che siano alcune specie, di cui facendosi partecipi queste altre cose tengano le denominazioni loro? cioè, che siano simili, essendo partecipi di somiglianza, di grandezza, grandi di bellezza, e di giustizia, si facciano giuste, e belle. Per certo sì, disse Socrate (1). Qualunque cosa si fa partecipe di specie, non si rende partecipe ella o di tutta la specie, o di parte di lei; o si farebbe partecipe ella in altra guisa, fuori di queste? ed in che modo? diss' egli. Dimmi, pare a te che tutta la specie si ritrovi in qualunque delle molte cose, essendo una; o come? qual cosa, o Parmenide, disse Socrate, la impedisce d'esser una essendo, e la stessa in molte cose, e poste in disparte, tutta insieme sarà uno; e così egli sareb-

---

bello ed il buono, e tutte le cose, le quali concepiamo, che sieno idee. Stabilisce adunque Iddio per prima e principale idea, che nel VI° della Repubblica chiama prima idea, e nel Filebo causa creatrice. Chiama idee seconde le specie delle cose nell' ordine della natura. Tratta prima delle seconde, e della prima nel secondo luogo, ed inmodochè spiegata questa, riesamina poi la dottrina delle idee seconde, e più accuratamente la tratta. In somma insegna, che tutte le cose singolari hanno in certo modo un fondamento, dal quale come da un filo si tesse la tela di molti individui.

(1) Primo teorema. Una medesima specie in molti, i quali separatamente esistono, tutta assieme è una. Ella però non è in sè stessa divisa, ma tutta in se stessa. Illustra questo con esempii.

be separatamente da se stesso. Non potrebbe esser, disse Socrate: come per esempio, se un giorno essendo uno, e lo stesso, e insieme in molti luoghi e niente più egli si ritrova da sè stesso in disparte; così qualunque specie sarà una, e la stessa insieme in tutti (1). O Socrate, diss'egli tu bellamente fai l'uno, e lo stesso parimente in molte cose; come se coprendo molti uomini colla vela dicessi, che il tutto fosse uno in molti: non pensi tu di dire una cosa sì fatta? peravventura, diss'egli. Dunque sia forse in tutti la vela, o altra parte di lei, in altrui si ritroverà? parte. Sicchè, o Socrate, diss'io, esse specie sono divisibili, e quelle cose, che di loro sono partecipi,

(1) Secondo teorema. Le cose molte, cioè le cose singolari comunicano colle loro idee: in modo però che le loro idee non sono in veruna maniera divisibili; ma costantemente conservano la loro essenza fuori delle cose, e per se stesse: vale a dire, esse hanno la loro essenza in se stesse, e non nelle cose che ci risguardano noi, come più sotto dirà. Questo si deve notare per la controversia, che per questo motivo ha eccitato Aristotele contro il suo maestro, la quale è principalmente fondata sopra questo discorso. Vuole Platone, che anco le seconde idee sieno incomunicabili essenze delle cose singolari nell'ordine della natura, dimodochè non sussistano nelle cose singolari. Aristotele al contrario vuole, che le specie sieno solamente percezioni o pensieri, che veramente esistano negl' individui; i quali per questo egli disegna col nome di prima essenza.

saranno partecipi di parte; ne sia in qualunque il tutto più, ma uno sarà la parte di ciascheduna. Così apparisce. Dunque, o Socrate, vorrai forse dire, che daddovero l'una specie si divida appresso noi, e ancora sia una. In niun modo, diss'egli. Sicchè vedi, se tu partirai essa grandezza, ancora qualunque delle cose grandi sarà grande colla parte minore della grandezza di quello, ch'essa sia; non apparirà egli forse fuor di ragione? adognimodo. Ma che? chiunque pigliasse in disparte qualunque picciola parte della parte eguale; chi in sè l'averà, con quella parte minor dell'eguale, sarà egli uguale ad alcuna cosa? egli è impossibile. Ma ad alcun di noi averà parte del piccolo, e di questa stessa il picciolo sarà maggiore, essendo questa parte di lei; ed in cotal guisa esso picciolo sarà maggiore. Ciò poi, cui si aggiugne la parte levata, sarà minore; ma non maggiore, che prima. Non si potrebbe far questo, diss'egli. Dunque in qual modo, o Socrate, saranno partecipi le altre cose di specie, non potendo farsi partecipi nè secondo il tutto loro, nè secondo le parti? per Giove, diss'egli, ciò in verun modo non mi par lieve da determinarsi. Ma che ne di tu? come sei disposto intorno a questo? intorno a che? io penso, che tu allora stimi, che qualunque specie sia una, quando parerà a te, che certe molte cose siano grandi; prendendoti peravventura in risguardando a tutte le cose, che sia questa una certa idea, onde tu pensi, che il gran-

de sia uno. Tu di il vero. Che se il grande, e le altre cose, che sono grandi, nel medesimo modo con l'animo considerassi per tutte le cose, non apparirebbe egli da capo certuna cosa grande, onde sarebbe necessario, che queste tutte paressero grandi? apparisce. Per la qual cosa oggimai apparirà di nuovo altra specie di grandezza fuor di essa grandezza, e di quelle, che sono partecipi di lei, e dopo tutte queste altra di nuovo, con cui sarebbono tutte queste grandi, nè più qualunque specie sia una, ma piuttosto di numero infinite (1). Or, disse Socrate, o Parmenide, qualunque di queste specie è forse certo atto dell'intelletto, nè conviene ch' egli si trovi altrove, che nell'animo. Perchè così qualunque sia uno, patirà ciò, che dicevamo poco fa. Che dunque? dis-

(1) Terzo teorema, che grandemente serve alla spiegazione del secondo: che le idee sono nozioni della nostra mente, e sussistono in essa, ma inmodochè prima di tutto, ed in se stesse sussistono in natura; e perciò quelle nozioni non altrimente sussistono nelle nostre menti, se non in quanto si assomigliano a quelle sempiterne forme; vale a dire non sono negli animi nostri come enti, ma come immagini, e somiglianze degli enti.

Confuta con un assurdo la contraddizione opposta a quella sentenza. Se le idee medesime o le specie fossero tutte negli animi nostri, ne seguirebbe, che le cognizioni sarebbono incognoscibili, e sarebbe ente il non ente; essendo le cose stesse da uomini diversi diversamente concepite.

s' egli. Qualunque atto dell'intelletto è egli uno; ma di niuna cosa atto dell'intelletto? egli è impossibile. Ma, di alcuna cosa? di alcuna cosa certo. Di ente, o di non ente? di ente. Non di una certa cosa, il che quella intelligenza, che avviene, intende, che sia una certa idea? al tutto. Più oltre ciò, che s'intende esser uno, non sarà egli specie, essendo sempre la stessa in tutte le cose? ancora questo par necessario. Ma che? disse Parmenide. Non è egli necessario, se tu dì, che le altre cose siano partecipi di specie, o se ti è avviso, che qualunque cosa sia dagli atti dell' intelletto; che intendano tutti: o essendo atti dell'intelletto, non siano intelligibili? ma nè questo, diss'egli, ha ragione in sè; ma o Parmenide, in cotal guisa pare a me che se ne stiano elle. Che queste specie nella natura stiano, come esemplari; ma si facciano le altre cose ad essi somiglianti, e siano somiglianze, nè altrimenti siano esse partecipi di specie, che in farsi simili loro (1). Dunque se alcuna cosa è al-

(1) Bellissima ed estesa amplificazione di quest' ultima ragione, la quale con un assurdo convinceva non essere le idee le cognizioni, che hanno la loro sede nella mente degli uomini. S' introdurrebbe, se questo fosse, gravissima perturbazione nelle cose: imperocchè ad arbitrio degli uomini nascerebbono di giorno in giorno nuove forme di cose. E questo certamente accaderebbe, se la mente umana potesse formar quelle specie; e se tutto quello, che alcuno nel suo animo concepisce, fosse subito specie

la specie somigliante; o è egli possibile, che la specie non sia simile a ciò, che si è reso simile a lei, in quanto se le è fatto somigliante: o si può egli trovar alcuna maniera, onde non sia simile il somigliante al simile? per certo nò. Ma che? non sarebbe egli necessità grande, che quel, ch'è simile al simile, fosse partecipe dell'una, e della stessa specie? è necessario. Or non sarà ciò la stessa specie, di cui le simili cose rendendosi partecipi siano simili? adogni modo. Dunque non può alcuna cosa esser simile alla specie, nè la specie ad altrui; altrimenti oltre alla specie, altra specie sempre apparirebbe: che s' ella fosse simile ad alcuna cosa, altra da capo nè cesserebbe mai questo progresso, chè non si facesse sempre nuova specie, se ancora fosse simile la specie a chi di lei si rendesse partecipe. Tu parli cose verissime. Dunque non con somiglianza si fanno le altre cose partecipi di specie; ma è da cercarsi cert'altra cosa con cui si rendano partecipi. Apparisce. Or vedi tu, o Socrate, diss' egli, quanta sia l'ambiguità, se alcuno le determinasse quasi specie, che per sè siano? e grandemente. Sicchè sappi bene, diss'egli, che tu non ancora tocchi, per dir così, quanta sia la dubitanza, ponendo qualunque degli enti una specie, sempre separando alcuna cosa. Come dì tu questo? diss'egli. Molte, ed altre cose sono, diss'egli; ma importantissima questa, se alcun dicesse, che non convenisse che le specie si conoscessero, essendo tali,

quali diciamo, che debbano essere. Ac chi veramente questo dicesse, niuno potrebbe mostrare, ch'egli mentisca, se non fosse perito di molte cose, ed ingegnioso chi ciò dubitasse, ed appresso volonterioso in seguitar chi dimostra, mentre tratta egli molte più cose, e da lunge: ma non sia degno di fede chi astringesse, ch'esse fossero ignote. In che modo, o Parmenide? disse Socrate. Perchè, o Socrate, io penso, che tu, e qualunque altro, il qual ponesse di ciascheduna cosa certa essenza per sè esistente, sarebbe per conceder primieramente, che non fosse in noi niuna di esse. Perchè in qual modo, disse Socrate, sarebbe ella per sè stessa? tu parli bene, diss'egli. Dunque qualunque delle idee sono tra loro ciò, che sono, hanno esse tra loro la essenza; ma non inverso a quelle cose, che sono appresso noi; o le si nomini alcuno somiglianze, o in altra maniera, di cui facendosi partecipi noi, ci nominiamo con qualunque di esse. Quelle poi, le quali sono appresso noi, essendo equivoche loro, esse di nuovo tra sè sono, ma non verso alle specie; e di sè stesse, ma non di quelle, qualunque di nuovo si nominarono così. Come dì tu? disse Socrate. Se alcun di noi, come per esempio, disse Parmenide, fosse signore o servo di alcuno; non sarebbe servo del padrone, perchè fosse padrone; nè sarebbe padrone chi si chiamasse padrone del servo, perchè fosse servo: ma uomo, essendo ambedue queste cose, sono di uomo. Questa signoria poi, ciò,

ch'ella è, si è di servitù; e similmente la servitù nello stesso modo è servitù di essa signoria. Ma le cose che sono in noi, non hanno la virtù sua inverso a quelle, nè inverso a noi; ma, come dico, esse sono di loro stesse, e rispetto a sè; e quelle, che sono appresso noi, sono parimente inverso a loro stesse. O non intendi tu ciò, ch'io mi dico? al tutto lo intendo disse Socrate (1). Dunque diss' egli, e ciò, ch'è scienza, egli sarà scienza di verità. Adognimodo sì. Di nuovo qualunque delle scienze, sia ella ciò, ch'è scienza di ciascheduno degli enti, oppur nò? veramente. Ma la scienza, ch'è appresso noi, non sarà ella scienza di verità ch'è a noi d'intorno; e da capo qualunque nostra scienza avvenirebbe che, fosse ella scienza di ciascuno degli enti, che sono appresso noi? egli è necessario. Nondimeno, come tu confessi, non abbiamo le specie; nè possono elle esser d'intorno a noi. Non veramente. Dimmi, ciò, ch'è qualunque de' generi, si conosce egli da essa specie della scienza? per certo.

(1) Altro assurdo: così si toglie a Dio creatore quella somma e perfettissima scienza, colla quale ha formato le specie delle cose. Il quale Dio ha detto altrove essere causa di tutte le altre cause; e perciò non si può senza grandissimo assurdo attribuirsi agli uomini, e levarsi a Dio una mente procreatrice delle specie; avendo Dio il sovrano impero di tutte le cose.

La quale non abbiamo noi. Per certo nò. Dunque niuna specie da noi si conosce, non essendo partecipi noi di essa scienza. Non apparisce. Sicche ci è ignoto il bello ed il buono, e finalmente tutte le cose, le quali pensiamo, che siano idee. Corre rischio. Ancora considera questo più importante. Che? dimmi, diresti tu, se vi è certo genere di scienza, ch'egli sia per dover esser molto più esquisito di questa nostra scienza, e la bellezza, ed il rimanente nella stessa guisa? anzi sì. Or se vi è alcun'altra cosa, che sia partecipe di scienza, non dirai tu, che niun altro, che Dio, si abbia la esquisitissima scienza? egli è necessario. Dunque potrà forse Dio, avendo essa scienza, conoscer le cose nostre? perchè nò? perchè, disse Parmenide, abbiamo, o Socrate, confessato; che quelle specie non abbiano la virtù, che tengono inverso alle cose nostre, nè le nostre ancora inverso a quelle; ma l' una e l' altra inverso a loro stesse. L'abbiamo consentito certo. Dunque se appresso Dio è questa esquisitissima signoria, e questa esquisitissima scienza; nè la loro signoria ci signoreggierà mai, nè la scienza potrà conoscere noi, nè alcuna delle cose nostre; ma noi similmente non signoreggiamo a' Dei con lo impero nostro, nè apprendiamo colla nostra scienza alcuna cosa divina. Ed essi di nuovo secondo la stessa ragione non ci sono padroni, ne conoscono, essendo Dei, le cose umane. Or non parerà maraviglioso forte questo parlare, se alcun priverà Dio di cognizione? non-

dimeno, o Socrate, disse Parmenide, necessario sarebbe che queste, ed altre cose molte appresso avessero le specie, se queste fossero le idee degli enti; e difinirebbe alcuno qualunque di esse specie per sè stesse; inguisachè (1), dubiterebbe chiunque ciò ascoltasse, che per avventura fossero affatto nulla le idee; o essendo, sarebbe necessario che fossero ignote alla natura umana; inmodochè dicendosi queste cose, parerebbe che si dicesse alcuna cosa; e quello, che poco fa dicevamo, sarebbe a maraviglia difficile da credersi: ed è ufficio d'uomo molto ingegnioso il poter apprendere, come si ritrovi alcun genere di qualunque cosa, e sia sostanza per sè; ed ufficio appresso d'uomo più maraviglioso, poichè le avrà ritrovato; il poterle insegnar ad altrui, discorrendo bastevolmente tutto questo. O Parmenide, ciò ti concedo, disse Socrate, confacendosi a maraviglia quello, che tu dì, colla mia mente. Nondimeno (2), disse Parmeni-

(1) Conchiusione. Le specie non dipendono dalla mente umana, anzi alla natura umana, cioè agli uomini sono sconosciute, essendo esse nella mente architettrice di Dio creatore, siccome nel Timeo insegna: laonde è cosa certa e stabile darsi il genere di cadauna cosa, e la essenza stessa per se stessa, non già sussistente nelle cose singolari, ma sostentamento e fondamento delle medesime cose singolari.

(2) Altro assurdo. Se non si costituiscano alcune certe specie, nascerà una grandissima perturbazione in tutte le scienze, che sono cir-

de, se alcuno di nuovo, o Socrate, non permettesse, che fossero specie degli enti, avendo a questo risguardato, che ora si dice, e ad altre simili cose, nè difinirà la specie di qualunque cose; non averà ove rivoglier la mente, non permettendo, che sempre sia la stessa idea di qualunque degli enti; e in questo modo corromperebbe affatto la virtù del disputare. Egli mi è avviso, che ancora tu ti avvegga di una certa cosa si fatta. Tu dì il vero, diss'egli. Per la

---

ca tutte le cose. E chi mai potrebbe colla mente abbracciare tutti gl'individui? e sarebbe cosa infinita e disordinata il fermarsi nelle cose singolari. Così tutta la facoltà del disputare, e tutta la filosofia perderà la verità delle cose. Oppone a questo incomodo il vero modo della istruzione, che è il solo, e veramente grande uso di questa dottrina delle idee; vale a dire, che si richiamino alle loro specie le cose singolari; d' onde può conoscersi la natura delle cose, e le qualità, dalle quali essa è affetta. Finalmente forma un aggregato degli antecedenti argomenti. Poichè si deve giudicare della natura di una cosa da ciò, che da quella ne segue, si deve dunque giudicare falsa essere, ed assurda quella opinione la quale toglie le idee, poichè da quella tanti assurdi ne derivano; essendo per lo contrario tanto manifesta la certa utilità, che nasce da questa dottrina, chiaro è per questo, che dev' essere abbracciata e coltivata da colui, che cerca la verità delle cose. Così resta spiegato il primo capo della disputa, se vi sieno idee; e di più provato, che le idee sono intieramente necessarie nel comprendere rettamente e le cose visibili e le cognoscibili.

qual cosa, che farai tu della filosofia? ove ti rivoglierai, non conoscendosi questo? non mi pare al presente di veder troppo. O Socrate, troppo per tempo, innanzichè tu ti eserciti a parlare, ti sforzi di difinire ciò, che sia il bello, il giusto, il buono, e qualunque delle altre specie. Perchè poco fa il considerai udendoti qui disputare con Aristotele. Per certo mi credi, questo tuo fervore è bello, e divino, il quale ti conduce alle ragioni. Alla perfine recati in te stesso, ed esercitati, mentre sei giovane, in questa facoltà, la quale a molti par inutile, e si chiama dal volgo garrulità; altrimenti si fuggirà da te la veritade. O Parmenide, qual è la maniera di questo esercizio? questa, diss'egli, la quale tu hai udita da Zenone: nondimeno mi ho maravigliato ancora di ciò, che dicesti contro a' detti di lui, dicendo, che non facesse mistieri che si fermasse la cognizione d'intorno a quelle cose, che si apprendono con gli occhi, ed al loro errore; ma sì bene d'intorno a quelle, che potesse alcun apprender colla ragione, e pensasse, che fossero oggimai. Parendo a me, diss'egli, che malagevole non sia il dichiarar in questo modo, che gli enti patiscano ed i dissimili, ed i simili, e qualunque altra cosa. Ed hai detto bene. Or più oltre ancora è da farsi questo non solamente supponendo, se è qualunque cosa, considerar ciò, che adiviene dalla supposizione; ma eziandio supponendola non vi essendo; se pure tu ti volessi esercitar meglio. In che

modo dì tu questo? diss'egli. Come per esempio, se tu considerar volessi intorno alla supposizione, che Zenone suppose, se molte fossero tutte le cose, che bisognerebbe che avvenisse ed a quelle molte rispetto a loro stesse, ed all'uno, ed all'uno rispetto a se stesso, ed alle molte; e di nuovo se non fossero molte, eziandio si considerasse ciò, che avvenirebbe all'uno, ed alle molte, e rispetto a loro stesse, e vicendevolmente; e da capo se supponessi, che vi fosse, o non vi fosse somiglianza, ciò che principalmente avvenirebbe nell'una, e nell'altra supposizione, così a quelle cose, che sono supposte, ed all'altre, ed inverso a loro stesse, e vicendevolmente. La medesima ragione ancora o d'intorno alla dissomiglianza, al moto, allo stato, alla generazione, alla corruzione, all'essere, ed al non essere, e per abbracciar tutto in una parola, a qualunque cosa tu suppouessi sempre, o sia, o non sia, o si patisca qualunque altra passione. Fa mistieri che si considerino le cose, che avvengono inverso a se stesse, ed inverso a qualunque delle altre, cho tu eleggessi; e simigliantemente alle più, ed inverso a tutte insieme, e ad altro di nuovo, che tu sempre eleggessi, ed inverso a loro stesse, ed a qualunque altra cosa fosse eletta da te; o se la supponessi come esistente, o non esistente; se pure esercitandoti perfettamente, sarai per vedere propriamente la verità (1). Tu narri, diss' egli, una cosa impossibile, nè t'

(1) Nuova e più accurata repetizione dell' antecedente dottrina

intendo troppo: ma perchè non mi hai tu narrato alcuna cosa, supponendola, affine più chiaramente io la intendessi? o Socrate, tu comandi cosa importante rispetto a questa età. Allora Socrate: perchè, o Zenone, non ci hai detto tu alcuna cosa? cui Zenone sorrridendo rispose: o Socrate preghiamo Parmenide, se peravventura non fosse lieve ciò, ch' egli dice: o non vedi tu quanto importante sia questo, che tu comandi? che se noi fossimo più, non converrebbe, che ricercassimo questo: perciocchè sarebbe sconvenevole, che si trattassero massimamente da un vecchio certe cose siffatte alla presenza di molti; non sapendo il volgo, che senza questo vagare, e discorrer per tutte le cose sia impossibile abbattendosi nel vero acquistar mente. Io dunque, o Parmenide, insieme con Socrate ti prego far sì, che io ascolti questo dopo tanto tempo. Avendo ciò detto Zenone, riferì Antifone che Pitodoro disse, ch'egli, ed Aristotele, e gli altri pregarono Parmenide, che dimostrasse ciò, che avesse detto, nè facesse altrimenti.

---

intorno alle idee; e tratta in primo luogo della prima, col nome della quale abbiamo detto ch' egli intende la causa principale, ed archetipa di tutte le cose, e la mente architetta di Dio. Enumera diligentemente le naturali affezioni di essa; e secondo il suo costume premette alcune cose, indicando la oscurità dell'argomento, e per iscansare la taccia della prolissità, e per rendere attenti gli animi dei leggitori colla maestà della cosa.

Allora disse Parmenide: egli è necessario finalmente che si ubbidisca: tuttochè mi è avviso di patir quello, che patì il cavallo ibico, cui atleta, e vecchio dovendo prender la contesa delle carrette, e per la esperienza tremando de' successi, assomigliando egli se stesso disse, ch' egli già vecchio era costretto di ritornar agli amori: nel medesimo modo a me pare di temer molto, quando io penso in che modo così di età grande, io possa passar a nuoto un mar così profondo di ragionamenti: nondimeno (perchè fa mestieri che si gratifichi, pregando anco Zenone, conciossiachè noi siamo una stessa cosa) il debbo passare. Or donde incominceremo noi; e qual cosa supporremo primieramente? o volete voi, poichè siamo entrati in un giuoco travaglioso, ch' io incominci primieramente, da me stesso, e dalla mia supposizione, di esso uno supponendo, s' egli sia uno o no, ciò che si faccia mistieri che adivenga. Adognimodo, disse Zenone. Chi dunque, diss' egli, mi risponderà? il più giovane peravventura? perchè sarà egli manco curioso; e ciò, che sente risponderà si, e la risposta di lui non mi darà causa di lunghezza. Io sono presto, o Parmenide, disse Aristotele. Dimostrandomi tu mentre comandi, che il più giovane ti risponda, ma deh interrogami quali io sia per risponderti (1). Or se è l' uno; veramente non sarà esso mol-

(1) Prima affezione della idea prima ed archetipa; il non essere molte cose: vale a dire, il non mescolarsi in modo veruno colle cose

te cose; perchè in che modo sarebbe egli? dunque è mistieri ch' egli non sia alcuna parte di lui, nè il tutto. In vero la parte è parte di tutto. Così è. Ma che cosa è il tutto? non sia ciò tutto; cui non manca alcuna parte? adognimodo. Or secondo l' una, e l'altra ragione, l'uno sarebbe di parti, essendo tutto, e avendo parti. Egli è necessario. Sicchè secondo l'una, e l' altra ragione, in cotal guisa l'uno sarà molte cose, ma non uno. Egli è vero. Nè fa mistieri ch' egli non molte sia, ma uno. Fa bisogno certo. Laonde non sia egli il tutto, nè avrà le parti, se uno sia l' uno. Per certo no. Dunque, se non ha niuna parte, non avrà ancora principio, nè fine, nè mezzo: perciocchè sarebbono queste tre cose parti di lui. Bene. E nondimeno il principio, ed il fine sono termini di qualunque cosa. In che modo no? dunque sia infinito l' uno, se non ha nè principio, nè fine? infinito. Sicchè e senza figura: perchè non potrebbe farsi partecipe nè del rotondo, nè del retto, in che modo? per certo quello si è rotondo i cui estremi sono per tutto egualmente distanti dal mezzo. Questo certo. Retto poi, il cui mezzo è nel confin di ambidue gli estremi. Così è. Dunque avreb-

---

generate, delle quali essa è creatrice, siccome a chiare note spiega nel Filebo e nel Timeo. Questa prima idea, non è molte cose, perchè non ha nè parti, nè figura; e dice chiaramente interminabile, inconfigurabile.

be parti l'uno, e sarebbe egli molte cose, se fosse partecipe della figura retta, o circolare. Adognimodo. Per la qual cosa non è retto, nè rotondo, non avendo ancora parte ninna. Bene. E nondimeno essendo tale, non sia in verun luogo, non potendo esser in altrui, nè in se stesso. In che modo? se in altrui fosse, si comprenderebbe intorno da quello, nel quale fosse, ed in molti luoghi il toccherebbe con molte parti. Or essendo indivisibile l'uno, e privo di rotondità, è impossibile che in molte parti sia tocco intorno. Impossibile. Ma se in se stesso fosse, egli abbraccierebbe se stesso, non essendo niun'altra cosa, che lui, se in se stesso eziandio fosse: conciossiachè non possa esser niente in alcuna cosa, che da lei ancora non si comprenda: impossibile certo. Dunque sarà altra cosa la comprendente, altra la compresa: perchè non mai il tutto patirebbe, o si opererebbe ambidue queste cose di compagnia; e così l'uno più oltre non fia uno, ma due. Per certo nò. Or non è l'uno in verun luogo: poichè non è in altrui, nè in se stesso. In niun luogo (1). Vedi dunque, se ciò stando così, possa star egli o moversi. Perchè no 'l potrebbe egli? perchè

(1) Seconda affezione. Questa prima idea non è partecipe di moto, e perciò non è capace di veruna mutazione: l'uno è immobile e costantemente lo stesso.

movendosi o sarebbe portato, o si altererebbe, essendo questi soli i movimenti. Così è. Ma alterandosi l' uno da se stesso, impossibile sarebbe certo ch' egli più fosse uno. Impossibile. Dunque non si muove secondo l' alterazione. Non appar nò. Ma forse col portarsi? peravventura. E pur se si portasse l' uno, o si porterebbe intorno nello stesso, o si muterebbe da un luogo nell' altro. Egli è necessario. Dunque necessario è che ciò portandosi intorno si fermi nel mezzo, e tenga le altre parti di lui, che si rivolgono d' intorno al mezzo: ma cui non conviene nè il mezzo, nè parte niuna, come si può pensare, ch'egli si rivolga in cerchio intorno al mezzo? in modo niuno. E nondimeno mutando luogo, altra volta si trova in altro luogo; ed in cotal guisa si muove egli? se si muove. Dunque è molto più impossibile ch'egli si faccia. Non intendo in qual guisa. Se alcuna cosa in altra si fà, non è necessario che non ancora sia in lei, in lei eziandio facendosi; nè ancora sia adognimodo fuori di lei, se già in lei si fa ella? è necessario. Sicchè se alcun' altra cosa patirà quella solamente patirà questo che tiene parti: perciocchè una parte di esso è già in lui, l'altra insieme di fuori. Ma quello, che non ha parte, non potrà mai esser tutto dentro ad alcuna cosa, nè tutto fuori. Egli è vero questo. Quello poi, che non ha niuna parte, nè è tutto, non è egli ancora impossibile molto più che si ritrovi in alcun luogo; non ritrovandosi nè secondo il tutto? appari-

sce. Dunque nè altrove andando nè in alcuna cosa ritrovandosi, muta luogo, nè nello stesso rivogliendosi, nè eziandio alterandosi. Non appar nò. Or secondo qualunque movimento è immobile l'uno. Immobile. E pur diciamo, che sia impossibile ch'egli si trovi in alcuna cosa. Il diciamo sì. Dunque non mai è nello stesso. Perchè? perchè già in quello stesso sarebbe, nel quale fosse. Al tutto. Ma veramente non poteva esser l'uno nè in sè stesso, nè in altrui. Per certo nò. Dunque nello stesso non si ritrova mai l'uno. Non, come pare, nondimeno quello, che nello stesso non è mai, non si riposa, nè si ferma. Non è possibile. Sicchè, com'è avviso, l'uno non sta, nè si muove. Non apparisce. Medesimamente non sia lo stesso ancora nè a se, nè ad altrui, nè di nuovo da se differente, nè da alcun altro. In che modo? se fosse da se stesso differente dall'uno, nè uno sarebbe. Tu dì il vero. È nondimeno se sia lo stesso ad altrui, egli sarà quello, non ciò, che è. Per la qual cosa nè in cotal guisa sarà l'uno ciò, che è, ma diverso dall'uno. Per certo nò. Dunque non sia lo stesso ad altrui, o da se stesso diverso. Non mai certo. Or l'uno non può esser diverso da altrui, mentre è uno, non convenendo all'uno l'esser diverso da alcuna cosa, ma a quel solo, ch'è da altrui diverso, e non conviene a verun altro. Bene. Dunque con l'esser uno, non sia egli diverso: o il pensi tu? per certo nò. Nondimeno se non con questo, non sia con se stesso; se non con se stesso,

non sia egli. Egli poi non essendo in niun modo diverso, non sia diverso da alcuno. Bene. Nè a se stesso sarà lo stesso. In che modo nò? egli non è quella la natura dell'uno, ch'è dello stesso. Perchè? perchè quando alcuna cosa si fa la stessa ad alcuna, non si fa uno. Perchè nò? perciocchè quello, che si fa a molti, lo stesso, necessario è che si faccia molte cose, ma non uno. Tu dì il vero. Or se l'uno, e lo stesso non fossero differenti niente; qualora alcuna cosa si facesse la stessa, si farebbe sempre eziandio uno; e qualora una, sempre la stessa ancora. Sì. Per la qual cosa se sarà l'uno con seco lo stesso, a se non sia uno; e così uno essendo, non sarà uno. E pur ciò è impossibile. Dunque è impossibile che l'uno o sia diverso da altrui, o lo stesso con seco. Impossibile. Per la qual cosa in questo modo l'uno non potrà esser nè lo stesso, nè diverso, o seco o con altrui. Veramente nò. Ma nè eziandio simile ad alcuno, o a se, o ad altrui. Per qual cagione? perchè è simile alcuna cosa. cui adiviene lo stesso. Per certo sì. E parve nondimeno separarsi secondo la natura lo stesso dall'uno. Parve certo. Ma pure, se riceve l'uno alcuna cosa fuor di quello, ch'è l'esser uno, patisce omai d'esser più d'uno; ciò poi è egli impossibile. Così si. Per questa cagione non mai l'uno patisce di esser lo stesso o seco, o con altrui. Non apparisce. Dunque non può esser o a se stesso, o ad altrui somigliante. Non appar nò. Nondimeno niente più non sostiene

di esser altra cosa: avveguachè li avvenirebbe di esser più cose, che uno. Più cose certo. Ciò che o da se stesso, ovver da altrui diversità patisce, sarà egli dissimile o a se stesso, o ad altra cosa; se è simile ciò, che patisce lo stesso. Bene. Onde l'uno non avendo passione (come apparisce) in modo niuno non è dissimile o a se stesso, o ad altrui. Veramente non mai. Per la qual cosa l'uno non è mai simile, o dissimile o a se, o ad altrui. Non appare. Più oltre tale essendo, non sia ancora eguale, o ineguale ad altra cosa, nè a se. In che modo? essendo eguale, sia delle stesse misure con quello, cui si è eguale. Così è. Ma essendo maggiore o minore, in quanto a quelle cose, colle quali terrà la stessa misura, avrà più misure colle minori: manco poi colle maggiori. Così si. Ma con quelle, ch'egli non tiene la stessa misura, in quanto a queste sia delle minori, ed in quanto a quelle delle maggiori misure. In che modo nò? dunque è impossibile, che ciò che non è partecipe dello stesso, sia o delle stesse misure, o di qualunque altra cosa, che sia la stessa. È impossibile. Sicchè nè a se, nè ad altrui non ha eguale, non essendo delle stesse misure. Non apparisce. E nondimeno essendo egli di più, o di manco misure, sia egli di tante parti, quante le misure; e così di nuovo non sarà più uno, ma tanti quante sono le misure. Bene. Che se fosse d'una misura, si farebbe alla misura eguale; nondimeno parve impossibile, ch'egli fosse eguale ad alcuna cosa.

Parve certo. Dunque non essendo partecipe nè di una, nè di molte misure, nè di poche, nè dello stesso facendosi partecipe affatto; com'è avviso, non sia pari a se stesso, nè ad altrui ancora, nè appresso di se stesso maggiore o minore, ovver di altrui. Così al tutto se ne stà egli (1). Sicchè come sarà possibile ch'egli sia più vecchio, o più giovane di alcuno, o di etá ad alcun pari, essendo tale? in verun modo nò. Or non sia più giovane, nè più vecchio l'uno; nè terrà la stessa età nè con se stesso, nè con altrui. Non appare. Dunqne l'uno non sia egli ancora al tutto in tempo, se sarà tale? o non è necessario se alcuna cosa è in tempo, ch'ella si faccia sempre più vecchia di se stessa? è necessario. Dunque ciò, ch'è più vecchio, sarebbe egli del giovane più vecchio sempre? perchè nò? sicchè, chi di se stesso si fa più vecchio, ancora si fa parimente di se stesso più giovane; se dee aver alcuna cosa, di cui si faccia più vecchio. In che modo dì tu? così. Egli non fa mistieri che niuna co-

(1) Terza affezione della prima idea; non è partecipe di veruna età, o tempo; vale a dire, è sempiterna, e non è nè più vecchia, nè più giovane. È intieramente fuori del tempo, nè di quello partecipa in verun modo; dimanierachè in essa non cadono le circostanze del tempo, ma tutte le cose le sono presentissime, e sempre conserva un tempo uguale. Così non cadono in essa le circostanze del tempo: vale a dire, nè mai è nata ecc.

sa diversa si faccia diversa ad altrui, essendo già diversa; ma di quella, che già è, nè sia già, e della fatta si faccia, e della futura si abbia a fare: ma di ciò, che si fa, nè si abbia ad essere, nè sia ancora la diversità; ma si faccia, nè sia altrimenti. Egli nondimeno il più vecchio è certa cosa diversa del più giovane, nè di verun altro. E' sì. Dunque ciò, che si fa più vecchio di se stesso, è necessario insieme che si faccia ancora più giovane di se medesimo. Apparisce. Anzi non si faccia in più lungo tempo, nè in più breve di se stesso; ma sempre si faccia nell'egual tempo con se stesso, e sia, e sia stato, e sia per dover essere. Ancora questo è necessario. Dunque è necessario. Dunque necessario è, come apparisce, che qualunque di quelle cose, che sono in tempo, e partecipi di lui, abbiano la medesima con seco, e si facciano più vecchie, e più giovani. Corre rischio. Or l'uno non era partecipe di niuna di queste tali passioni. Di niuna nò. Dunque non è partecipe egli ancora del tempo, nè è in verun tempo. Per certo nò, come il detta la ragione. Che adunque? lo era, lo esser stato, ed il si faceva, non pare ch' essi significhino l'esser partecipe del tempo passato già? anzi sì. Ma che? il sarà, il si farà, e sarà per farsi, non sono essi dell' innanzi, cioè del futuro? del futuro. L'esser poi, ed il farsi non sono significazioni, del tempo presente? adognimodo Dunque se l' uno in verun modo non è partecipe di niun tempo, non fu mai,

nè si faceva, nè era, nè ora è fatto, nè si fa, nè è, nè si farà. Queste cose sono verissime. O può egli alcuno esser partecipe di essenza, altrimentiche secondo alcuno di questi tempi? non è possibile. Sicchè l'uno in verun modo non è partecipe di essenza. Non appar nò. Dunque non è l'uno in modo ninno. Non appare. Or non è egli, inmanierache sia uno, perchè sarebbe già ente, e partecipe sarebbe di sostanza; ma, com'è avviso, l'uno non è nè uno, nè è, se bassi a creder a questa ragione. Corre rischio. Or quel, che non è, col non esser sarebbe egli a se, o di se alcuna cosa? in che modo? dunque ancora egli non avrà nome, non ragione, nè alcuna scienza, nè senso, nè opinione. Non apparisce. Sicchè non si nomina, nè si dice, nè si pensa, nè si conosce, nè si sente da alcuno di quegli enti. Non apparisce. È egli dunque possibile che queste cose se ne stiano così d'intorno all'uno? non, come mi pare. Or vuoi tu, che di nuovo ritorniamo da principio alla supposizione, considerando, se alcuna cosa peravventura, in ritornando noi, paresse di starsene altrimenti? il voglio certo. Dunque, se l'uno è, diciamo noi, che si abbia a concedere, quali siano le cose, che adivengono intorno a lui? non è egli così? veramente (1). Vedi ancora

(1) Quarta affezione della prima idea. Ella non è partecipe di quella essenza, per la quale si dice, che sono le cose singolari; anzi

da capo, se è l'uno, se è possibile ch'egli sia, e sia partecipe di essenza. Impossibile. Dunque è la essenza sia dell'uno, non essendo con l'uno la stessa; perciocchè non sarebbe ella essenza di lui, nè sarebbe partecipe l'uno di lei; ma sarebbe simile il dire, che fosse uno, e non uno. Ma questa non è ora la supposizione, se fa mistieri che succeda cert'uno; ma se è uno: non è egli così? al tutto così è. Dunque non si dice, egli, quasi significhi altra cosa l'esser, che l'uno. È necessario. Dimmi, quando con brevità diciamo esser uno, significa altro forse quel parlare, che l'uno sia partecipe di essenza? adognimodo. Sicchè diciamo, se è l'uno, ciò che avvenirà. Deh considera questo. O

---

dà a tutte le cose la forza e la facoltà dell' esistere, dimodochè essa è l'essenza. Descrive in questo modo la efficacia di quella divina potestà, che dà la forza di esistere a tutte le cose. La essenza si è compartita per tutte le cose, che sono molte, nè è lontana da niuno degli enti, ossia menomissimo o grandissimo; dimodochè niuna cosa affatto è eccettuata. Questo significa sotto oscure parole, che l' uno è molte cose: vale a dire dà la forza di esistere alle cose singolari. Così mostra la quasi congiunzione dell' uno coll' altro, ma tale, che nell' uno è la ragione della certa essenza; e l' altro esiste in quanto comunica coll'uno: vale a dire, tutte le cose create esistono per la forza, ed il beneficio della prima causa; la quale una e sola veramente esiste. Questa è la congiunzione e comunione della prima causa colle cose naturali, dell'infinito col finito, siccome fra poco diremo.

non è egli necessario, che questa supposizione significhi tale l'uno, che abbia parti? in che modo? così se l'esser si dice di uno ente, e l'uno di ente, uno non è lo stesso la essenza, e l'uno. Ma dello stesso uno ente, che abbiamo supposto, non è egli necessario che il tutto essendo uno sia di lui, e di lui si facciano particelle l'uno, e l'essere? necessario è. Mi dì, chiameremo noi solamente particella l'una, e l'altra di questi parti; e fa mistieri che diciamo la parte del tutto, parte di tutto? dunque è tutto ciò, ch' è uno, e tiene parte. Al tutto. Dunque e l'una, e l'altra di queste particelle, cioè l'uno, e l'ente mancano forse dall'uno ente; o l'uno di esser particella dell'ente, o l'ente di esser particella dell'uno? non sia nò. Dunque e l'una, e l'altra parte tiene l'uno parimente, e l'ente, e si fa la minima particella di nuovo da due particelle; e secondo la stessa ragione così qualunque particella sempre si fa, tiene sempre queste due particelle; tenendo sempre l'uno l'ente, e l'ente l'uno. Sicchè è necessario che facendosi sempre due particelle, non sia uno mai. Adognimodo sì. Dunque in cotal guisa l'uno sarà egli infinito di moltitudine? apparisce. Deh fatti ancora per questa strada. Per ove? diciamo noi, che sia partecipe l'uno di essenza, e per questo sia ente? così è. E per questa cagione ciò ch' è uno, parve esser molte cose. Così è. Ma che? se prendessimo l'uno secondo se stesso con la intelligenza (il quale diciamo partecipe di essenza) spartato

da quello, di cui di nuovo diciamo, che sia partecipe; mi di parrebbe forse questo stesso una sola, o molte cose ancora? io penso una solamente. Eziandio vediamo oggimai alcun'altra cosa. Egli è necessario che sia cert'altra cosa la essenza di lui stesso, ed altro lui, se l'uno non è di essenza, ma come essenza si fe partecipe di uno. Egli è necessario. Dunque se altra cosa è la essenza, ed altro l'uno; non per quello, ch'è uno, è dalla essenza diverso, nè la essenza in quanto essenza è diversa dall'uno; ma col diverso, e con lo alterato sono diversi tra loro. Adogni modo. Sicchè il diverso non è lo stesso con l'uno, nè con la essenza. Perchè, in qual guisa? che dunque se di queste cose eleggessimo o la essenza, o l'uno ed il diverso; in qualunque elezione non eleggeremmo forse alcune due cose, le quali starebbono bene che si chiamassero due? in che modo? così si può dir egli essenza? si può sì. Di nuovo si può dir uno? e questo ancora. Non si è detto forse e l'uno, e l'altro di questi? sì. Ma che? qualora io dico essenza, è uno; forse non dico ambidue? al tutto. Dunque e se dico io essenza, e diverso, o il diverso, e l'uno; dico così ambidue adognimodo? così è. Or quelle cose, che ambedue sono chiamate bene, mi di, possono esser ambedue, e nondimeno non esser due? è impossibile. Ma quelle, che saranno due, sarà alcuna via, onde e l'una, e l'altra di esse non sia una? niuna nò. Di queste dunque, poichè adiviene che qualunque siano insieme due, anco-

ra ciascheduna sia una. Apparisce. Ma se qualunque di loro fosse una, componendosi qualunque uno con qual si voglia congiungimento, non si sarebbono tre tutte le cose? si. I tre poi non sono impari, e pari i due? in che modo nò? ma che? essendo due, non è egli necessario ancora che siano due volte: ed essendo tre, tre volte: se nei due vi è due volte l'uno, ma nell'uno i tre tre volte? egli è necessario. Finalmente essendo due, e due volte; non è egli necessario che siano due due volte, e tre volte i tre; ed è di nuovo necessario che tre siano tre volte? in che modo nò? ma che? essendo tre due fiate, ed essendo due tre fiate; non è egli necessario, che siano tre due fiate, e due volte tre? necessario adognimodo. Dunque siano parimente pari, e non egualmente dispari; e pari più volte e dispari parimente. Così è. Se queste cose se ne stanno così, o pensi tu, che si lasci alcun numero, il quale non sia necessariamente? in modo niuno. Per la qual cosa se è uno, necessario è che sia ancora numero. È necessario. E nondimeno essendo numero, saranno molti, ed infinita la moltitudine degli enti; o il numero in moltitudine infinito non si fa egli partecipe essenza? si. Dunque se ogni numero è partecipe di essenza, eziandio qualunque particella di numero fia ella di essenza partecipe? al tutto (1). Dunque si è com-

(1) Quinta affezione. Quella prima idea si diffonde in maniera

partita la essenza per tutte le cose, che sono molte, nè è lontana da niuno degli enti, o sia ella menomissima o grandissima: o è egli disconvenevole, che si addimandi questo? perchè in che modo può esser lunge la essenza da alcuno degli enti? in modo niuno. Dunque è ella divisa in quanto è possibile in menomissimi, e grandissimi enti in qualunque guisa è compartita sopra ad ogni altra cosa, e sono infinite parti di lei. Così se ne sta la cosa. Sicchè molte di lei sono le parti. Anzi moltissime. Che dunque? vi è al-

sopra tutte le cose create; alle quali dà la forza e facoltà dell'essere, che ad ogni modo circoscrive nei determinati cancelli, e limiti dell'uno la stessa moltiplicità, e quasi infinità delle cose singolari. Questo fa, e perchè la essenza di tutte le cose dipende dalla essenza della causa primaria, e perchè quella causa primaria ha creato nella natura delle cose le specie certe e determinate, alle quali si riferiscono le forme quasi innumerabili delle cose singolari. Così con un doppio rapporto quell' uno, che è veramente interminabile e senza parti; diventa terminato nelle cose. Imperocchè Iddio infinito in se stesso con una maniera maravigliosa e subblime si fa in certo modo vedere finito e determinato nell'ordine della natura. Platone dopo di questo comincia a poco a poco a trattare delle idee seconde, cioè delle cause naturali, che sono opere della primaria, e contuttociò nella proporzione delle cose singolari sono le ministre, e perciò cause partecipi, come spiega nel Timeo. Esamina diligentemente le affezioni di queste seconde idee, affinchè distinte e determinate coi loro proprii caratteri si discernano dalla idea prima e principale.

cuna di queste, che sia parte di essenza, nondimeno non alcuna parte? or in che modo si potrebbe far questo? ma poichè è (com'io penso) egli è necessario, ch'ella sempre finchè sarà, sia un certo uno, essendo impossibile che non sia niente. È necessario. Dunque appresso a qualunque parte dell'essenza vi è l'uno, non abbandonando egli niuna parte, o sia maggiore o minore, o comunque se ne stia. Così è. Dimmi, essendo uno, è egli tutto insieme in ogni luogo? considera questo. Io considero, ed il veggo impossibile. Sicchè sia diviso, se non è tutto: perchè altrimenti non si ritroverà insieme in tutte le parti dell'essenza, che diviso. Così è. E nondimeno ciò, che si può partire, necessario è che sia altrettanto, quante sono le parti. Necessario. Per la qual cosa non dicevamo il vero poco fa, che sia la essenza compartita in molte parti, non essendo compartite più parti dell'uno; ma parti pari, all'uno, come apparisce: perchè nè l'ente all'uno manca, nè l'uno all'ente; ma due essendo, si pareggiano sempre in tutte le cose. Così appare adognimodo. Sicchè l'uno compartito dall'essenza è molto, ed infinite cose secondo la moltitudine. Appar sì. Dunque non solamente ciò, ch'è uno, è molte cose; ma anco quell'uno compartito dall'ente, necessario è che sia molte cose. Al tutto sì (1).

---

(1) Prima affezione delle idee seconde. Queste hanno ciò di comu-

Anzi per quello che le particelle sono particelle di tutto, l'uno fia terminato secondo il tutto; o non sono comprese dal tutto le particelle? è necessario. Quello poi, che comprende, si è il tutto. In che modo no? per la qual cosa quello, ch'è uno, è cert' uno, e molti, e tutto, e parti, e finito, e in moltitudine infinito. Apparisce. Or essendo egli terminato, non ha ancora l'estremità? è necessario. Più oltre se è tutto, non avrà egli principio, mezzo, e fine; o si può trovar egli alcun tutto senza queste tre? e se qualunque di queste tre è da quello lunge, ch'uno, potrà esser alcuna il tutto? non potrà nò. Sicchè l'uno, come apparisce, avrà principio, mezzo, e fine. Lo avrà sì. E nondimeno il mezzo è dalle estremità lontano d'uno spazio pari: perchè altrimenti non sarebbe mezzo. Per certo nò (1). Appresso essendo l'uno tale, co-

ne colla prima idea; che sono uno; poichè tutte le cose singolari, che sono contenute nella loro estensione, si riferiscono tutte definitamente alla sua classe o specie; ed hanno questo di particolare e di proprio, che questo uno nelle seconde ideè è veramente finito; cioè ha principio, mezzo e fine.

(1) Seconda affezione. Le idee seconde sussistono veramente tutte nelle cose singolari: non già che da queste prendano la loro essenza: essendo veramente per sè stesse sostanziali nella mente di Dio; ma veramente si veggono nelle cose singolari; come se si volesse conoscere cosa sia umanità, convien contemplare tutti gli uomini singo-

me apparisce, è partecipe di alcuna figura, o retta o rotonda, o d'altra d'ambedue mista. Senza dubbio partecipe sì. Dunque standosene egli così, non sarà egli ed in se stesso, ed in altrui? in che modo? qualunque delle parti è nel tutto, e ninna è fuori del tutto. Così è. Tutte le parti poi si comprendono elle dal tutto? così sì. Nondimeno l'uno è tutte le parti di lui, nè ha egli niente più, o manco, che tutte. Così è. Dunque è il tutto non è egli uno? in che modo nò? se tutte le parti si ritrovano nel tutto, ed è l'uno tutte le cose, ed il tutto stesso, e si comprendono tutte dal tutto; l'uno veramente dall'uno si conterrà; e così l'uno oggimai fia in se stesso. Apparisce. Ma nondimeno il tutto non è nelle parti, nè in tutte, nè in alcuna. Perchè se in tutte, sarebbe necessario che e nell'una; e se non fosse in certa una, non potrebbe più oltre esser in tutte. Ma se quest'uno si è di tutte, e tutto in lui, non nell'uno, in che modo sarà più l'uno in tutte? in niun modo nò. Ma nè in alcune parti: perchè se in alcune vi fosse il tutto; il più nel manco sarebbe: il che è impossibile. Impossibile. Dunque non essendo il tutto nè in più, nè in una, nè ancora in tutte le parti, non è egli necessario ch'egli sia in cert' altra cosa, o non si ritrovi in verun luogo? egli è ne-

larmente, nei quali è visibile la specie. In questo senso Platone dice, che le idee seconde sono configurate nelle cose visibili.

cessario. Dunque non essendo egli in verun luogo, non sarà egli niente; e nondimeno essendo tutto, poichè non è in se stesso, è egli necessario che sia in altrui? adoguimodo. Dunque in quanto l'uno è tutto, è in altrui; ma in quanto è in se stesso, è in tutte le parti; e così è necessario ch' egli sia in se stesso, ed in altrui. Necessario è; e tale essendo la natura dell'uno, o non segue necessariamente, ch'egli si stia, ed anco si muova (1)? in che modo? in vero sta egli, se è in se stesso; perciocchè essendo nell'uno, nè da lui dipartendosi, sarà nello stesso, essendo in se medesimo. Così è. Or quello, ch'è sempre nello stesso, per certo è necessario che sempre stia. Al tutto. Ma che? quello, ch' è sempre in altrui, in contrario non è necessario

(1) Terza affezione delle seconde idee. Nelle cose singolari, che già abbiamo detto significarsi col nome di altre cose, vi sono le seconde specie, lo stesso ed il diverso: lo stesso veramente in se stesso; ed il diverso nelle cose singolari; e perciò e stanno e si muovono, mentre la prima idea non è soggetta al moto tra le vicissitudini delle cose caduche. Ma le cause seconde, benchè abbiano una natura costante, e quasi sempiterna, se si paragonino colle cose singolari; con tutto questo però quella immortalità è aggiunta e concessa per volontà e decreto del creatore, siccome nel Timeo è spiegato. Insegna dunque, che in quest' ordine della natura l'uno nelle specie è da sè stesso, e non prende la essenza dalle cose singolari, ma è per se stesso consostanziale, in quanto è specie; per la di cui forza e potenza sussistono tutte le cose molte, cioè le cose singolari.

egli che non sia mai nello stesso; e non essendo nello stesso mai non stia, e non stando si muova? così è. Dunque è necessario ch'essendo l'uno sempre in se stesso, ed in altrui, sempre si muova, e stia. Apparisce. E nondimeno fa bisogno che sia a se stesso il medesimo, e da se stesso diverso, ed al rimanente lo stesso parimente, e diverso; se pur patì egli le cose antedette. In che modo? per certo qualunque cosa se ne sta così inverso a qualunque cosa, o è la stessa, o diversa, o se non fia la stessa, nè diversa, sarà parte di quella cosa, inverso alla quale se ne stia così, o sia tutto, quasi inverso a parte. Appar sì. Dunque è l' uno forse parte di se stesso? in modo niuno. Dunque non in quanto a se stesso fia tutto, come sia parte di se. Non é possibile. O è l'uno peravventura diverso dall' uno? per certo nò. Sicchè non sarà diverso da se stesso. Nò certo. Dunque se non è egli diverso, nè il tutto, nè parte inverso a se stesso; non fia egli necessario ch' egli sia lo stesso con seco? è necessario. Ma che? quel ch' è altrove, essendo egli nello stesso a se stesso; non è necessario che sia diverso da se stesso, se sia altrove ancora? a me par sì. E nondimeno si è fatto manifesto, che tale sia l'uno, cioè in se stesso parimente, ed in altrui. Si è fatto certo manifesto. Dunque in questo modo l'uno sarà diverso da se stesso. Apparisce. Che se questo è diverso, non

fia egli diverso da ente diverso? è necessario (1). Dunque qualunque cose, che non sono uno, come sono elle dall' uno diverse, uno. In che modo nò? dunque sarà l' uno dall' altre diverso. Diverso. Più oltre considera, se peravventura il diverso, e lo stesso siano vicendevolmente contrarii? come nò? vorrà forse mai ritrovarsi lo stesso nel diverso, o il diverso nello stesso? non mai. Dunque se il diverso non sia mai nello stesso; non sarà niuno degli enti, in cui sia in alcun tempo il diverso: perciocchè se in alcun tempo fosse in alcuno, per quel tempo sarebbe il diverso nello stesso: non è egli così? per certo sì. Ma poichè non è mai nello stesso, veramente non sarà mai il diverso in alcuno degli enti. Tu dì il vero. Sicchè il diverso non fia in quelle cose, che non son uno, nè nell' uno. Per certo nò. Dunque non

---

(1) Quarta affezione delle idee seconde. Le cose singolari sono dall' uno: ma questo stesso uno, che si vede nelle cose singolari, ha la sua essenza da una certa terza cosa: vale a dire, gl' individui esistono intieramente dalle seconde idee; ma inmodochè queste stesse seconde idee hanno tutta la forza dalla essenza dalla prima idea; ed hanno dalla causa primaria quella stessa forza, per la quale fanno aussistere le cose singolari. Distingue poi accuratamente le altre cose, cioè le cose singolari, ed insegna i varii modi di esistere dalle varie specie; imperocchè le cose singolari esistono, come porta la loro natura, la quale agisce secondo i proprii e particolari principii.

sarà l'uno diverso da quelli, che non son uno, nè quelli, che non son uno, diversi dall' uno per lo diverso. Non sarà nò. Che se partecipi non fossero del diverso, non potrebbono esser diversi tra loro stessi. Perchè in che modo? ma se non son diversi tra loro stessi nè col diverso schiverebbono al tutto il non esser diversi tra loro. In modo niuno. Oltre ciò, quelle cose, che uno non sono, non sono partecipi dell' uno: percioccbè non sarebbono uno, ma uno in certo modo. Egli è vero. Per questa cagione nè quelle cose, che non son uno, eziandio saranno numero; altrimenti non sarebbono affatto non uno, se avessero numero. Per certo nò. Ma che? le cose che uno, non sono, sono forse particelle dell' uno; o peravventura parteciperebbono sì dell' uno quelle, che non son uno? parteciperebbono sì. Per la qual cosa se questo adognimodo si è uno, e non uno quelle; nè l' uno fia parte di quelle cose, che non son uno; saranno particelle di uno, nè saranno tutte le cose inverso all' uno, quasi a particella. Veramente nò. E nondimeno abbiamo detto, che quelle cose vicendevolmente debbano esser le stesse, le quali non sono tutte nè particelle, nè vicendevolmente diverse. Lo abbiamo affermato. Confesseremo forse standosene così l' uno, a quelle cose, che uno non sono che sia con esso loro lo stesso? diciamolo. Dunque l'uno (com'è avviso) è certa cosa diversa dall' altre, e da se stesso, e lo stesso con esso lui, e con loro. Secondo la ragione corre rischio che così appaia.

Or sarà forse simile, e dissimile a se stesso; ed agli altri? peravventura. Dunque, poichè si fa palese esser diverso dagli altri ancora, le altre cose saranno certo da lui diverse. Perchè nò? dunque fia egli dagli altri diverso così come le altre cose da lui, nè più, nè meno? perchè nò? se nè più nè meno rimane, che similmente. Similmente. Dunque in quanto adiviene all' uno l'esser diverso dagli altri, ed agli altri medesimamente da lui; intanto patirà lo stesso e l'uno con gli altri, e gli altri con l'uno. Come dì tu cotesto? così. Qualunque nome non ha egli il suo significato? lo ha sì? che dunque potresti tu profferir lo stesso nome più volte, ovver una sola? io sì. Dimmi, se una volta il profferissi, dì tu quello, di cui è il nome; ma se spesso, non quello? o se una e più volte profferisse lo stesso nome; sarebbe egli forse necessario che tu sempre dicessi lo stesso? perche nò? or ed il diverso non è egli nome posto al significare alcuna cosa? al tutto. Sicchè quando tu il proferissi, o una volta, o più, non ad altro il riferissi, nè nient' altro si nomina da te, che quello di cui egli si è nome. E necessario. Laonde quando diciamo esser gli altri diversi dall' uno, e l' uno dagli altri diverso, due volte profferendo il diverso non mai lo introduciamo al significare alcun altra cosa, che la natura, di cui è proprio nome. Adognimodo. Dunque se l' uno è diverso dagli altri, e gli altri dall' uno patendo egli, non sarà altro; ma lo stesso patirà.

ch' è negli altri: quello poi è simigliante, che patì lo stesso: non è egli così? così si. Dunque in quanto adiviene all'uno l'esser diverso dagli altri, secondo questo stesso, qualunque cosa sarà somigliante a ciascheduno; essendo qualunque cosa diversa da ciascuna (1). Apparisce. E nondimeno il simile era egli contrario al dissimile? così è. Dunque ed il diverso è egli contrario allo stesso. E questo. E pur questo eziandio si fe manifesto, cioè, che l'uno sia

(1) Quinta affezione. Le seconde idee agiscono con principii contrarii; ma inmodochè quelle cose contrarie si commettono con un certo vincolo di somiglianza; e perciò da quella congiunzione esiste una certa terza cosa. Dice adunque, che nelle cose naturali concorrono tre cose: due di queste sono contatti, e la terza serve per unirle: questo è detto con oscurità, siccome portava la maniera di filosofare degli antichi; ma è però vero. Chiama contatti gli enti che tra loro si toccano, cioè le cose stesse naturali, che si fanno: la terza cosa è l'analogia delle cose, cioè la somiglianza delle ragioni. Dice non potersi dar contatto, se due cose almeno non vi sono, e ciò non si può fare senza una terza; e queste cose sono dissimili, perchè si formi l'uno e l'eguale. Questa è la maniera con cui le cose si generano; e questa dottrina è chiara. La natura opera con due contrarii principii, perchè una terza cosa si formi. Questi due contrarii non si possono congiungere senza un terso, con la posizione del quale si conchiuda pace e concordia; vale a dire niente vi sia che ecceda, nè che sia ecceduto, e tutto sia eguale; e questo perchè una terza cosa si formi.

agli altri e lo stesso, e diverso. Si fe palese. È poi contraria passione l' esser lo stesso agli altri con l' esser diverso dagli altri. Al tutto. Nondimeno in quanto diverso, parve somigliante. Così è. Dunque in quanto lo stesso sia dissimile secondo la passione contraria a quella; che lo aveva reso somigliante, per certo è egli del simile il diverso? adognimodo. Sicchè lo stesso il renderà dissimile, altrimenti non sia contrario al diverso. Apparisce. Da queste cose si conclude, che l'uno sia simile e dissimile agli altri; simile veramente in quanto diverso, e dissimile in quanto lo stesso. Ha egli ancora, com'è avviso, ragion tale, perciocchè la tiene. Quale? che in quanto patì lo stesso, non abbia patito cosa diversa; e non avendo patito diversa cosa, nè dissimile ancora; se non dissimile, riman che simile: ma in quanto patisca altra cosa, è diverso; e se diverso, sarà eziandio dissimile. Tu dì il vero. Dunque l'uno essendo agli altri lo stesso e diverso; secondo queste due cose, e secondo l'una, e l'altra di esse, sarà agli altri simile, e dissimile parimente. Al tutto. Dunque ed a se stesso medesimamente: poichè parve diverso da se stesso, e lo stesso a se medesimo secondo ambedue; e secondo e l'una, e l'altra parerà egli esser simile, e dissimile. È necessario. Deh considera appresso in che modo se ne stia l'uno nel toccar, o nel non toccar se stesso, e le altre cose. Considero veramente. Perciocchè parve che l'uno fosse in tutto se stesso. Bene. Dunque

ancora sia l'uno negli altri. E negli altri. Or in quanto è negli altri li toccherà: ma in quanto egli è in se stesso, sia impedito al toccar le altre cose; ma toccherà egli se stesso, essendo in se medesimo. Apparisce. In questo modo veramente l'uno e toccherà se stesso, e le altre cose. Le toccherà sì. Ma che a questo? forse a qualunque cosa, ch'è per toccar alcuno, non fa bisogno di giacere presso a cui è per toccare, e di occupar quella sede, la qual segue la sede di lui, nella quale il toccherà, come prima perverrà egli? questo è necessario. Perciò ancora l'uno, se dee toccar se stesso, fa bisogno che incontinente giaccia dopo se stesso, occupando la sede vicina al luogo, ov'egli è. Fa bisogno adognimodo. Dunque l'uno essendo due cose, sarebbe egli queste, e insieme in due luoghi sarebbe. Ma non vorrà egli nò, mentre sia uno? per certo nò. Sicchè la stessa necessità fa, che l'uno non sia due cose, nè tocchi se stesso. La stessa necessità sì. E niente più toccherà le altre cose. Perchè? perchè diciamo, che ciò ch'è per toccare alcuna cosa, posto in disparte faccia mistieri che sia vicino a quello, ch'è per toccare, non frammettendosi niun terzo. Egli è vero. Sicchè è bisogno che due almeno siano presenti, qualora è per seguir il tratto. Fa mistieri sì. Ma se per ordine si aggiugnesse certo terzo oltre i due termini, e due i tatti. Al tutto. Ed in cotal guisa aggiugnendosi sempre uno, si aggiugne ancora un tatto; ed adiviene, che i tatti del-

la moltitudine de'numeri siano inferiori di uno: perchè con cui i primi due superarono i tatti, inmodochè più forse il numero, che i tatti; col medesimo e tutto il numero posteriore supera tutti i tatti, conciossiacosachè e l'uno insieme si aggiunge al numero, e un tatto a'tatti. Bene. Dunque quanti sono gli enti nel numero, sempre i tatti sono di uno ad essi inferiori. Tu parli il vero. Ma se è un solo, e non due; non sarà tatto. Perchè in che modo? diciamo le cose, che sono diverse dall'uno, non esser uno, nè di lui eziandio partecipi, se sono diverse. Il diciamo sì. Dunque uno non è numero, nè egli altri, non essendo in essi uno, perciocchè in che modo si potrebbe far questo? onde le altre uno non sono, nè due, nè hanno nome alcuno di altro numero. Per certo nò. Dunque l'uno è uno solamente, ma non sia due. Non appare. E se non sia due, ancora non sarà tatto. Nò. Sicchè nè l'uno tocca le altre cose, nè esse l'uno, poichè non vi è tatto. Al tutto nò. Per queste cagioni l'uno tocca se, e le altre cose parimente, e non le tocca. Così apparice. O è egli più oltre eguale parimente, ed ineguale ed a se, ed ancora ad altrui? in qual modo? se fosse maggiore o minore l'uno, o le altre cose, o le altre da capo maggiori, o minori di lui; forse non sarebbe l'uno per quello ch'è uno, e le altre, per quello che altre sono, che uno; nè maggiori, nè minori vicendevolmente con queste stesse essenze? ma se oltre l'esser tali, e gli uni, e gli altri ra-

vessero la egualità, sarebbono vicendevolmente eguali? se queste avessero grandezza, e quello picciolezza; o l'uno ancora avesse grandezza, l'altre picciolezza: in qualunque delle due specie si ritrovasse la grandezza, sarebbe ella maggiore; e minore in qualunque si ritrovasse la picciolezza? è necessario. Non sono la grandezza, e la picciolezza certe due specie sì fatte? perciocchè se non fossero, non mai sarebbono contrarie vicendevolmente, nè si ritroverebbono negli enti. Perchè in che modo? dunque se la picciolezza si fa nell'uno; o sarà in tutto l'uno, o in alcuna parte di lui. È necessario. Se nel tutto sarà, non si estenderà ella parimente con l'uno per tutto lui, o lo comprenderà? chiaro è. Non sarà forse la picciolezza in alcun pari, essendo a lui eguale; e maggiore, comprendendola? in che modo nò? dunque è possibile che la picciolezza sia eguale ad alcuno maggiore di alcuno; ed eserciti lo affetto della grandezza, e della egualità, ma non i proprii di lei? impossibile. Onde si conchiude, che non possa esser la picciolezza in tutto l'uno; ma sia in parte, se si ritrova. Sì. Nè di nuovo in tutta la parte; altrimenti farà le stesse cose inverso alla parte, le quali aveva eziandio fatte inverso al tutto, conciossiachè o sarà eguale, ovver maggiore di quella parte in cui si ritroverà sempre. È necessario. Dunque non si ritroverà mai picciolezza intorno a niuno degli enti, nè in parte, nè in tutto; nè fia niuna cosa picciola, fuorchè la picciolezza stessa.

Non apparisce. Sicchè nè ancora vi sarà grandezza in lui: perciocchè sarebbe alcun'altra cosa maggiore, fuori della grandezza stessa, cioè quella, in cui vi fosse la grandezza; massimamente non essendo esso picciolo, il quale è mistieri che sia superato dal grande, se sarà il grande; ma ciò è egli impossibile, in niun luogo non ritrovandosi picciolezza. Tu dì il vero. E nondimeno la grandezza stessa non sarà di altro maggiore, che della stessa picciolezza; nè la picciolezza di altra minore, che della grandezza stessa. Per certo nò. Dunque nè le altre cose saranno maggiori, nè minori dell'uno; essendo di grandezza prive, e di picciolezza. Queste due non avranno inverso all'uno alcuna forza, con la quale eccedano, o siano eccedute; ma ciò faranno tra loro stesso. Nè anco l'uno sia maggiore o minore di queste due, o di qualunque altre; come quello, ch'è privo così di grandezza, come di picciolezza. Così veramente apparisce. Dunque se l'uno non è maggior, nè minore delle altre cose, è necessario forse ch'egli non l'ecceda, nè da loro sia ecceduto? è necessario. Non segue egli necessariamente, che se ne stia del pari ciò, che non eccede, nè viene ecceduto; e se del pari, ch'egli sia pari? perchè come nò? anzi è lo stesso uno se ne stará così inverso a se stesso non avendo in se grandezza, nè picciolezza; nè eccederà se stesso, nè da se stesso sarà ecceduto; ma essendo pari, a se stesso; massimamente sì. Sicchè l'uno sarà a se eguale ed all'altre cose

Apparisce. E nondimeno essendo egli in se stesso, e d'intorno a se, sarà di fuori; e comprendendo, sarà maggior di se stesso; ma minore, essendo compreso: e così l'uno fia maggiore e minore di se stesso. Sarà veramente. Ancora non è egli necessario questo, che non si ritrovi niuna cosa, fuorche l'uno, e le altre? è necessario. Medesimamente fa mistieri che l'ente sia sempre in alcun luogo. Così è. Dunque quello, ch'è in alcuna cosa, sarà egli in maggiore, essendo minore? perchè altrimenti non sarebbe una cosa in altrui. Egli è ciò, che tu dì. Or poichè non vi è niente fuor dell'uno, e delle altre cose, e fa mistieri che queste siano in alcuno; non è egli necessario ch'esse vicendevolmente siano in loro stesse, cioè nell'uno le altre, e nelle altre l'uno; o che non siano in niun luogo? appar sì. Laonde perchè l'uno è nell'altre cose, perciò sono le altre maggiori dell'uno, come quelle, che contengono l'uno; l'uno poi minore dell'altre, per quello che vien contenuto: ma perchè le altre sono nell'uno, per la stessa ragione fia maggior l'uno dell'altre, ed esse minori di lui. Apparisce. Sicchè l' uno è eguale, e maggiore e minore di se stesso, e degli altri. Appar sì. E nondimeno se maggior, e minor, ed eguale; sia di misure uguali; e di più, e di manco in quanto a se stesso, ed agli altri; e se delle misure ancor delle parti. Qual cosa il vieta? dunque essendo di pari misure, e di più, e di minori; sarà nel numero ancora più, e manco, e per rispetto a se,

ed alle altre. In che modo? di quelle, ch' egli è maggiore, sarà ancora di più misure, ch'esse non sono; e di quante misure, d'altrettante parti; e nello stesso modo di quelle, che fia minore, e parimente di quelle, cui egli è pari. Così è. Non sarà egli di eguali misure, e di più, e di manco in quanto a se stesso, essendo di se maggiore e minore, ed eguale; e delle parti ancora, poichè delle misure? in che modo nò. Ed avendo le parti a se pari, sarà ancora pari a se stesso in moltitudine; ma più, essendo più; ma minori, minore essendo il numero di se stesso. Apparisce. O non se ne starà l'uno similmente rispetto alle altre cose, che perchè pare maggior di loro, sia necessario ch' egli sia di esse nel numero più; ma perchè più picciolo, minore, e perchè alla fine in grandezza eguale, ancora sia nella moltitudine agli altri pari? necessario è. Dunque così, come apparisce, fia nel numero l'uno pari più, e manco di se stesso, e delle altre cose. Sarà veramente (1). Or si fa forse

---

(1) Sesta affezione. Le idee seconde non sono fuori del tempo; ma tutto ciò che fanno lo fanno nel tempo: al contrario alla prima idea tutte le cose sono presentissime, ed in essa non cade alcuna relazione di tempo, come già a suo luogo insegnò. Aggiunge una lunga spiegazione intorno all' affezione dal tempo, in quanto versa nelle cose create. La somma si è, che per la forza del tempo le cose naturali o esistono o periscono; e ciò con varietà e moltiplicità; men-

partecipe ancora l'uno del tempo, ed è, e si fa più giovane, e più vecchio di se stesso, e degli altri; ed incontrario nè più giovane di nuovo, nè più vecchio di se stesso, nè di altrui partecipando di tempo? in che modo? in vero si ritrova l'esser in lui, se è uno. Così è. Or qual altra cosa è l' esser che l' esser partecipe di essenza col tempo presente; come l' era col passato, e di nuovo il sarà comunicanza di essenza col futuro? questo stesso. Sicchè se è partecipe di essere, necessario è che sia ancora partecipe di tempo. Al tutto. Dunque di tempo, che se ne scorre. Così si. Dunque si fa sempre più vecchio di se stesso, se fa progresso secondo il tempo. È necessario. Si ricordiamo forse, che quello, che si fa più vecchio, si faccia più vecchio di ciò, che si fa più giovane? sel ricordiamo. Dunque poichè l' uno si fa più vecchio di se stesso. si farà egli più vecchio di se stessso, fattosi più giovane? necessario è. Sicchè in questo modo si fa più

---

tre le specie durano costantemente. Quello poi che dice, l'ente nelle seconde forme esser partecipe di diversità, e di dissomiglianza, in due maniere si deve intendere, cioè e per la comparazione delle specie tra loro, ed anco rispetto agl' individni, che s' investono di varii accidenti. Si diversifica adunque l'ente negl'individui: non si diversifica nella specie, la quale dura costantemente tra le diverse vicissitudini degl' individui.

giovane di se stesso, e più vecchio. Si fa sì. Vecchio poi non sarà egli, allora quando si fa secondo il tempo presente, ch'è il mezzo dell'era, e del sarà: perchè nè eccederà il presente in facendo progresso dal passato nell'avvenire. Per certo nò. O non cessa egli di farsi allora vecchio, quando primieramente tocca il presente; e non si fa allora, ma è vecchio oggimai? perciocchè non si prenderà mai dal presente, facendo progresso: conciossiachè quello, che fa progresso, se ne sta così, che tocchi ambidue; cioè, il presente, ed il futuro, lasciando il presente, ed apprendendo il futuro, stia nel mezzo d'ambidue, cioè del futuro, e del presente. Egli è vero. Or se necessario è che qualunque cosa si fa, non trasgredisca punto il presente; come prima ha di lui fatto acquisto, cessa di farsi sempre, ed è allora ciò, che avviene che si faccia. Apparisce. Dunque e l'uno quando fatto vecchio conseguisce il presente, cessa di farsi ed è allora più vecchio. Adognimodo. O non è egli di quello più vecchio, onde si faceva vecchio? e facevasi egli di se stesso? così sì. Il piú vecchio poi è egli più vecchio del giovane? è sì. Dunque allora è l'uno più giovane di se stesso, quando fatto vecchio conseguisce il presente. È necessario. Nondimeno il presente è sempre unito all'uno per tutto l'esser universale, essendo sempre presente in quanto è. In che modo nò? dunque è sempre l'uno, e si fa più giovane, e più vecchio di se stesso. Apparisce. Ma è egli, o si fa in più

tempo di se stesso, o in pari tempo? in pari sì. E nondimeno o faceudosi, o essendo iu tempo pari tiene la stessa età. Qual cosa il vieta? quello poi, che ritiene la medesima età, non è più vecchio, nè più giovane. Non è nò. Per la qual cosa l'uno, essendo, e facendosi di tempo a se stesso eguale, non è, o si fa più vecchio, o più giovane di se stesso. Non mi par veramente. Ma che dell'altre cose? non so che mi dire. Nondimeno questo sì tu puoi dire, che le diverse cose dall'uno, se sono diverse, ma non diverso, siano più, che l'uno: perchè se fossero il diverso, sarebbono uno; ma essendo diverse, sono più di uno, e averanno moltitudine. L'avranno si ad ogni modo. E moltitudine essendo, siano partecipi di più numero, che uno. In che modo nò? che dunque? delle cose al numero pertinenti, quali diremo noi, che si facciano prima, o siano state fatte? forse quelle, che sono più, o quelle che sono poche? quelle, che sono poche. Sicchè primiero è il pochissimo; egli poi si è l'uno: o nou è così? così si. Dunque l'uno è fatto innanzi a tutte le cose, che hanno numero. Tengono poi numero ancora le altre cose tutte, se sono diverse e non diverso. Il tengono veramente. Or il primo fatto fu primiero; ma le altre cose poi; e le dipoi fatte sono più giovani di quello, che si è fatto innanzi; e perciò le altre cose in cotal guisa sono più giovani dell'uno, e l'uno di esse più vecchio. Saranno si. Ma che è questo? forse può farsi l'uno

oltre la sua natura; o ciò è egli impossibile? impossibile. Ma parve nondimeno che l'uno avesse parti; che se parti ancor principio, e mezzo e fine. Certamente. Non si fa egli il principio primieramente di tutte le cose, e di esso uno, e di qualunque dell'altre; e dopo il principio ancora le altre cose tutte per fin al fine? perchè nò? e noi diremo pure, che tutte queste cose rimanenti siano particelle di tutto, e di uno; ma egli fatto insieme col fine uno, e tutto. Il confesseremo. Il fine, come io penso, si fa ultimo, e con questo insieme naturalmente si suol far l'uno. Per la qual cosa, se fosse necessario che non si facesse l'uno contro alla natura fornito di compagnia col fine, si farebbe naturalmente l'ultimo degli altri. Apparisce. Dunque è l'uno più giovane degli altri, e le altre cose dell'uno più vecchie. Così mi par da capo. Ma che? il principio, o qualunque altra parte dell'uno, o di qualunque altra cosa (purchè sia parte e non parti) non è egli necessario che sia uno, essendo parte? è necessario. Dunque si farà l'uno colla prima cosa, che si fa, ed insieme colla seconda, e non manca di niuna delle altre cose, che si fanno, le quali si aggiungono a qualunque cosa, finchè percorrendo fino all'estremo, si faccia uno tutto, non escluso nella generazione dal mezzo, non dall'estremo fine, non dal primo, non da niun'altro. È vero. Dunque ha l'uno la stessa età con tutti gli altri. Sicchè se l'uno non è nato oltre la natura di lui, non è fatto prima,

nè dopo le altre cose; ma insieme; e secondo questa ragione non fia egli nè più vecchio, nè più giovane degli altri, nè gli altri dell' uno: ma secondo la ragione antedetta l' uno sarebbe più vecchio e più giovane, e gli altri medesimamente di lui. Ad ogni modo così farebbe. Dunque se ne sta egli così, e si è fatto tale. Or che sentì tu d' intorno a quello, che si dice farsi più vecchio e più giovane degli altri e gli altri dell'uno, e anche non farsi nè più giovane, nè più vecchio? mi dì, se ne sta egli così intorno all' essere, come al farsi: o altrimenti? non so che mi dire. Or in tanto dirò, che se alcuna cosa fosse più vecchia d' altra, si farebbe più vecchia ancora in quanto a lei, perchè fosse stato innanzi secondo lo spazio dell' età; nè eziandio ciò, ch' è giovane, si farebbe più giovane ancora. Perchè le cose eguali aggiunte alle ineguali fanno, che sempre siano differenti, in quanto fia il primo differente di ugual tempo, e di qualunque altra cosa. In che modo nò? dunque quello ch' è, non si può fare o più vecchio, o più giovane di quello ch' è uno; se parimente è sempre differente in quanto all' età; ma ed è, e fu fatto più vecchio, quello poi più giovane; ma non si fa, no. Egli è vero. Dunque e ciò, ch' è uno, non si fa più giovane, o più vecchio mai degli altri enti. Non mai. Ma di qui innanzi vedi, se in questa maniera si facciano queste cose, più giovani, e più vecchie. In quale? in quanto parve che l' uno fosse più vecchio degli altri, e gli altri dell' uno. Che dun-

que? quando fia l' uno più vecchio, che le altre cose, si avrà fatto egli in più lungo tempo, che le altre. Anzi si. Considera di nuovo, se aggiugnessimo un pari tempo al tempo più lungo, e più breve; sarebbe forse differente con ugual particella il più dal minore, o con più picciola? con più picciola. Dunque l' uno non non di tanto spazio di età di mano in mano eccederá le altre cose, di quanto innanzi aveva eccedtuto; ma presosi in sorte pari tempo, come le altre, sempre sarà egli manco differente che prima in età da quelle, oppur nò? veramente. Dunque quello, ch'è differente in verso ad alcuno in età manco che prima, si fa egli più giovane di prima in quanto alle cose, nelle quali era innanzi più vecchio? più giovane. Se più giovane, o non saranno quelle altre più vecchie di prima, rispetto all' uno? adognimodo. Dunque ciò, che più giovane si fe innanzi, si fa più vecchio rispetto a quello, che vi fe innanzi, ed era più vecchio; ma più vecchio non è mai, ma di lui fa più vecchio sempre: perciocchè quello si fu più giovane, questo in contrario si fa più vecchio. Da capo quello, ch' è più vecchio; similmente si fa più giovane del più giovane, perchè tendendo questi due nel contrario, si fanno vicendevolmente contrarii; il più giovane più vecchio del vecchio, incontrario il più vecchio più giovane del giovane. Ma non sarebbe possibile che si facessero essi. Che se si facessero, non si farebbono più, ma sarebbono oggimai; ma ora si fanno più

vecchi, e più giovani tra loro: l'uno si fa più giovane degli altri, per quello che parve esser più vecchio e prima fatto; le altre cose poi si fanno più vecchie, che l'uno, per quello che siano state fatte dopo; e secondo la stessa ragione le altre cose ancora se ne stanno similmente rispetto all'uno, come quelle, che parte siano fatte più vecchie, e primiere di lui. E avviso, che così sia. Dunque in quanto che nè l'uno, nè l'altro di loro si fa dell'altro o più giovane, o più vecchio; essendo sempre tra loro differenti di numero pari, non si farebbe nè l'uno degli altri più vecchio, nè più giovane, nè gli altri dell'uno; ma in quanto sempre è necessario che siano differenti con altra particella le fatte primiere dalle ultime, e le ultime dalle primiere; in tanto è necessario egli che le altre si facciano tra loro e più vecchie, e più giovani dell'uno, e l'uno dell'altre? sì certo. Per tutte queste cagioni l'uno è, e si fa più vecchio, e più giovane di se stesso e degli altri; e di nuovo non è, nè si fa mai nè più giovane, nè più vecchio di se stesso, nè degli altri. Adognimodo sì. Or poichè l'uno è partecipe di tempo; e del farsi più vecchio, e più giovane: non è egli necessario forse che sia partecipe del quando, del futuro, e del presente, s'egli è partecipe di tempo? è necessario. Dunque era l'uno, ed è, e sarà egli, e si faceva, e si fa, e si farà. Perchè no? e sarà ancora alcuna cosa in lui, e di lui, ed era, ed è, e sarà. Si. E perciò sarebbe scienza di lui, e opinione, e senso; trat-

tando ancora noi al presente tutto questo di lui. Tu dì bene. Ancora ha egli nome e difinizione, e si nomina, e si dice; e qualunque cose siffatte si ritrovano intorno ad altre, eziandio sono intorno all' uno. Adognimodo se ne sta egli così. Or la terza volta da nuovo diciamo omai, se è l' uno quale discorso abbiamo. Dimmi, non è forse necessario, che essendo uno e molte cose, e non uno, nè molte cose, e partecipe di tempo; perchè è uno, sia egli e partecipe di sostanza alcuna volta; ma perchè non è, di nuovo non sia mai partecipe di sostanza? è necessario. Dunque è egli possibil forse quando si fa partecipe, che all'ora partecipe non sia; o quando non è partecipe, che ne sia partecipe? egli è impossibile. Sicchè in altro tempo si fa partecipe, ed in altro non partecipe: conciossiache solamente in cotal guisa potrà rendersi partecipe dello stesso, e non partecipe. Bene. Ancora è egli questo tempo, quando si fa partecipe dell' esser, e quando il perde? o in che modo potrà esser egli, che alcuna volta abbia lo stesso, ed altra volta non l' abbia, ed alcuna volta no 'l si perdesse, ed il lasciasse? in modo niuno. Non chiami tu forse il farsi, il rendersi partecipe dell' essenza? in vero sì. Il privarsi poi dell' essenza, non è il rovinarsi? sì. Dunque com' è avviso, prendendo l' uno, e deponendo la essenza si fa e more. E necessario. Ed essendo uno e molte cose, e facendosi e rovinandosi; non perde egli forse l' esser molte cose, quando si fa uno, ma quando molte, di esser uno? grandemente. E facen-

dosi uno, e molte non è forse necessario che si separi, e si congiunga? è necessario sì. Più oltre qualora si fa dissimile, e somigliante; non è egli necessario che si assomigli, e dissomigli? anzi si. E quando maggiore e minore, e eguale; che cresca, e discresca, e si pareggi? così è. Ma qualora movendosi, si ferma, e qualora fermandosi, si muta nel moto; fa mistieri certo che manco questo non sia in un tempo. In che modo? che stando prima, poscia si muova, e movendosi innanzi poscia si fermi: conciossinchè senza mutamento non può queste cose patire. Non può nò: Non vi è poi niun tempo, nel quale alcuna cosa possa insieme moversi, nè fermarsi. Niuno nò. Nondimeno nè si muta senza mutarsi. Non è verisimile. Or quando si muta ella? perciocchè nè stando, nè movendosi, nè essendo in tempo si può mutare. Per certo nò. O è egli questo certa cosa disconvenevole, nella quale è allora quando si muta? quale? quello mi dico, che si fa allo improvviso: conciossiachè questa tal cosa improvvisa significhi certa cosa sì fatta, da cui quasi si muti nell' una, e nell' altra, non passando dallo stato mentre sta, nè dal moto mentre si muove. Ma questa natura improvvisa risiede quasi sconvenevole fra il moto, e la quiete, non essendo ella in verun tempo; e questa, e da questa si muta nello stato ciò, che si muove, e nel moto ciò, che si riposa. Corre rischio. Dunque e l' uno se sta egli, e si muove, si muterà in ambidue: perciocchè in questo sol modo farà egli ambidue; mutan-

dosi poi si muta allo improvviso; e mutandosi non fia in verun tempo; nè allora starà, ne muoverassi. Non nò. Mi dì, se ne sta egli nella stessa guisa rispetto agli altri mutamenti? quando dall' esser si muta nella rovina, o dal non esser nel farsi, allora si fa egli mezzo tra alcuni movimenti, e stati; nè è allora, nè non è; nè anco si fa, nè rovina? apparisce. Dunque secondo la stessa ragione passandò dall' uno nelle molte, e dalle molte nell' uno; non è nè uno, nè molte, nè si congiunge, nè si disgiunge; e passando dal simile nel dissimile, e di nuovo dal dissimile nel dissomigliante; non è simile, nè dissimile, nè assomigliato, nè dissomigliato; e passando dal picciolo nel grande, e nell'uguale, o ne' contrarii; non è picciolo, nè grande, nè uguale, nè crescente, nè discrescente, nè pareggiante. Apparisce. Dunque se fia l' uno, patirà egli tutte queste passioni. In che modo nò? o non è da considerarsi più oltre ciò, che convenisse all' altre cose patire, se fia l' uno? é da considerarsi. Dunque diciamo, se fia l' uno ciò, che faccia mistieri che patiscano le cose da lui diverse. Diciamolo. Poichè sono diverse dall' uno; nè le altre sono l' uno, percioechè altre non sarebbono, che l' uno. Bene. Nondimeno le altre non sono al tutto prive dell' uno; ma in certo modo sono partecipi di lui. In che modo? perchè avendo le altre cose particelle dell' uno, altre sono; che se non tenessero le parti sarebbono al tutto uno. Bene. Particelle diciamo, che siano di ciò, che fia tutto. Per certo le

diciamo. E nondimeno è necessario che sia il tutto uno, che sia di molte cose, di cui siano le particelle, non convenendo che qualunque parte sia parte di molti, ma di tutto. Or in che modo questo? se alcuna cosa fosse parte di molte, ne' quali essa si ritrovasse; per certo sarebbe parte di se stessa, il che è impossibile, e di qualunque delle altre, essendo di tutte. Perchè non essendo parte di uno, sarà ella delle altre, fuorchè dell' uno, così non fia parte di qualunque uno; non essendo poi di qualunque parte, non sarà parte di niuna delle molte; e non essendo di niuna, sarà impossibile che sia alcuna di quelle cose tutte, di cui non vi è alcuna parte, nè qualunque altra cosa. Appar si. Dunque la parte non fia parte nè di molti, nè di tutti; ma di cert' una idea, e di certo uno, che chiamiamo tutto fatto di tutte uno perfetto. Di ciò, dico, sarebbe parte, qualunque fosse parte. Adognimodo. Dunque se le altre cose tengono parte, saranno partecipi di tutto, e di uno. Si. Or necessario è che le altre siano dell' uno un tutto perfetto, avente parti. Necessario è. Anzi la medesima ragione fia d' intorno a qualunque parte, facendo mistieri ch' ella sia partecipe di quest' uno. Che se qualunque di loro è parte, questo, che si dice che sia ciascheduna, certamente significa uno separato dagli altri, ma per se esistente, se fia egli qualunque cose. Bene. Sarebbe poi partecipe dell' uno, se fosse cert' altra cosa, che uno; altrimenti non sarebbe partecipe, ma si bene l' uno stesso: ma veramente niuna

cosa può esser alcun uno, fuorchè lo stesso uno. È impossibile. Ed è necessario che il tutto parimente, e la parte sia partecipe dell' uno: conciossiachè sarà l' uno il tutto, di cui siano parti le parti; ma ciascheduna delle parti fia parte di tutto. Così è. Dunque essendo diverse dall' uno, saranno partecipi dell' uno quelle, che di lui sono partecipi. In che modo nò? quelle poi, che dall' uno saranno diverse, per certo saranno molte: perciocchè se le diverse dall' uno non saranno nè uno, nè più d' uno, non saranno niente. Niente certo. Ma poichè sono più d' uno le participanti di parte dell' uno, e di uno tutto; non è egli necessario che siano infinite in moltitudine le stesse, che sono partecipi di uno? in che modo? così conosceremo, essendo altra cosa, e non uno, nè dell' uno partecipi, che allora quando partecipi si fanno, si rendano di lui partecipi. Per certo. Dunque non sono moltitudine quelle, nelle quali non è l'uno? anzi moltitudine. Che dunque se volessimo trar fuori di quelle con la intelligenza alcune cose picciolissime; o non fia necessario che questa tratta fuori, non essendo partecipe di uno, fosse moltitudine, non uno? è necessario. Sicchè in considerando sempre la diversa natura della specie secondo se stessa, quanto di lei vediamo, fia egli infinito in moltitudine? anzi sì. Ma nondimeno, poichè qualunque parte è fatta una, oggimai hanno le parti termine tra loro, e rispetto al tutto, ed il tutto rispetto alle parti. Grandemente sì. Sicchè adiviene alle altre cose, che all'uno,

comunicanti dell' uno, e di loro stesse, di farsi in loro cert' altra cosa; il che diede tra loro il termine: ma la natura l'esser loro per se stesse infinite. Apparisce. Dunque così le altre cose, che l' uno, e tutte, e secondo le particelle sono infinite, e partecipi di termine. Adognimodo. Dunque o non sono simili, e dissimili tra loro, ed in se stesse? in che modo? in quanto tutte le cose sono infinite secondo la natura loro, in tanto patiranno in questo modo lo stesso. Patiranno si. E nondimeno in quanto tutte le cose sono partecipi di termine, in tanto lo stesso patiranno tutte. In che modo? ma in quanto patiscono l'esser finite, ed infinite, essendo passioni contrarie tra loro, patiscono queste passioni. Così è. E le contrarie sono dissomiglianti quanto si può il più. Perchè nò? or secondo l' una, e l' altra passione saranno esse e con loro stesse, e tra loro somiglianti; ma secondo ambidue contrarissime, e dissomiglianti forte dall' una all' altra parte. Corre rischio. Così adunque saranno le altre cose le stesse con seco, e tra loro, e somiglianti, e dissimili. Saranno si. E non ritroveremo difficilmente, che le altre cose, che l' uno, patiscano e le stesse cose, e diverse tra loro, e il moversi, ed il fermarsi, e tutte le contrarie passioni. Tu dì bene. Che adunque? se noi lasciassimo queste come chiare, e considerassimo di nuovo, se è l' uno; si ritroverebbono le altre cose, che non son uno in altro, che in questo modo solamente? al tutto. Sicchè da capo diciamo, essendo l' uno, ciò che sa-

rebbe necessario che adivenisse all' altre cose, che all' uno. Diciamolo. O non sarà in disparte l' uno dall' altre cose, e dall' uno le altre? perchè? perchè oltre a queste non è altro, che sia diverso dall' uno, e dall' altre cose; dicendosi il tutto, quando vien detto e l' uno, e le altre. Al tutto. Sicchè non vi rimane oltre a queste niente, ove come nella sede segga l' uno, e le altre cose. Niente affatto. Dunque nello stesso non concorrono: ma l' uno, e le altre cose. Non apparisce. Dunque in disparte. In disparte. Oltreciò diciamo, che il veramente uno non abbia particelle. Perchè in che modo le potrebbe aver egli? dunque nè tutto l' uno in altri sarà, nè le particelle di lui: poichè è a parte dagli altri, nè ha particelle. In che modo nò? sicchè in modo niuno le altre cose fiano partecipi dell' uno non essendo partecipi di lui iu alcuna particella, nè in tutto. Non apparisce. Dunque le altre cose in verun modo uno non sono, nè tengono alcun uno in loro stesse. Non nò? dunque nè le altre saranno molte. Che se molte fossero, qualunque di loro, come parte di tutte, uno sarebbe. Ma ora non sono le altre uno, non molte, non tutto, non particelle di uno; poichè dell' uno non sono partecipi in verun luogo. Bene. Sicchè non sono nè due, nè tre, nè le altre le stesse; nè è l' uno in loro; essendo prive al tutto di lui. Così è. Laonde le altre cose non sono simili, nè dissimili, nè le stesse con l' uno; nè in loro e la similitudine, o la dissomiglianza: perciocchè se fossero somiglianti, e

dissimili, in quanto tenessero in loro stesse la somiglianza, e la dissomiglianza, in vero comprenderebbono in se stesse le diverse cose dall'uno, due specie tra loro contrarie. Apparisce. E pur era impossibile che ciò, che non è partecipe di niente, fosse partecipe di certe due. Impossibile è. Dunque le altre cose non sono simili, nè anche dissomiglianti, nè ambedue insieme: conciossiachè se fossero simili, o dissimili, partecipi sarebbono di un'altra specie; ma se fossero due, sarebbono partecipi di due contrarie: ciò poi si è fatto manifesto esser impossibile. Tu dì il vero. Dunque non avverrà loro l'esser le stesse non diverse, non il moversi, non il fermarsi, non il farsi, non il rovinarsi, nè l'esser maggiori, nè minori, nè pari, nè finalmente alcun' altra cosa di questa sorte. Che se le altre cose sopportassero di patire alcuna cosa tale, sarebbono partecipi di uno, di due, di tre, del pari, e del dispari; del che parve impossibile ch' esse fossero partecipi, essendo al tutto prive dell' uno. Queste cose sono verissime. Dunque in cotal guisa se è l'uno, uno è tutte le cose, e non è uno medesimamente e rispetto a se, ed all' altre cose. Così questo se ne sta adogni modo. Or stiano le cose così. Se non è l' uno, non si ha egli da considerar da qui innanzi ciò, che avvenirebbe? da considerar si. Quale sia questa supposizione, se non è l' uno? o è ella in alcuna cosa da questa differente certo, se non è il non uno? anzi differente certo. O è ella solamente differente: o eziandio

a questa contraria al tutto, se non è il non uno; a quella, se non è l'uno? tutto il contrario. Che poi? se dirà alcuno, se non è grandezza, o non è picciolezza, o alcuna cosa sì fatta, non dichiara in ciascheduna che dica alcuna cosa differente il non ente? al tutto. Dunque non dichiara egli al presente, che dica il non ente certa cosa differente dall'altre, quando dice se non è l'uno? ed intendiamo noi ciò, ch'egli si dica? lo intendiamo. Dunque esprime primieramente alcuna cosa, che si può conoscer, poscia cosa differente dall'altre, quando dice uno, o aggiugnendoli l'essere o il non essere: perciocchè non meno si conosce ciò, che sia quello, che si dice non essere, e come sia certa cosa differente dall'altre: non è egli così? è necessario. Sicchè in questo modo hassi a dire da capo, se non è uno, che fa bisogno che sia. Dunque fa mistieri primieramente, ch' egli abbia in se questo (come pare) che sia scienza di lui, o non si conosca quello, che vien detto, quando dicesse alcun uno, se non è egli. Tu parli il vero. Forse che non si predichi, che le altre cose siano diverse da lui; o n' è egli diverso dall' altre cose? al tutto. Dunque è in lui ancora diversità oltre alla scienza; non dicendo egli diversitá di altre cose, quando dice l'uno diverso dalle altre; ma diversità di lui. Apparisce. Nondimeno il non ente è partecipe di lui, e di alcuna cosa, e di questa, e con questo, e di questa è di tutte le cose siffatte: conciossiachè non si direbbe uno, nè le diverse cose dell'

uno, nè avrebbe egli alcuna cosa, nè alcuna cosa si chiamerebbe, se non fosse partecipe di alcuna, nè di queste altre. Bene. Nondimeno è egli impossibile che sia l'uno, s'egli non è: ma niuna cosa vieta, che non sia partecipe di molte cose; ma è necessario ancora, se è quello l'uno, e non altro. Ma se non è nè l'uno, nè quello, nè sarà egli; non fa bisogno che si dica niente, ed il ragionamento sarà di altra cosa. Ma se si suppone, che quell'uno, e non altro non sia, è necessario ch'egli sia partecipe e di lui, e di altre molte cose. Anzi si. Per la qual cosa ha egli dissimilitudine inverso alle altre cose: perchè essendo le altre diverse dall' uno, ancora saranno diverse. Si. Le diverse poi non sono elle d'altra sorte? in che modo nò? le d'altra sorte non sono elle dissomiglianti? anzi dissomiglianti. Dunque se sono dissimili all'uno, chiaro è, che le dissimili saranno dissimili al dissimile. E chiaro si. Sicchè ancora sarà nell' uno la dissomiglianza, secondo la quale le altre cose sono a lui dissimili. Apparisce. Ma se è in lui la dissomiglianza delle altre cose, non sarà in lui peravventura necessariamente la somiglianza di se stesso? in che modo? se ha l' uno dissomiglianza dell'uno, non si favellerebbe veramente di certa cosa siffatta, come di uno, nè dell'uno si farebbe la supposizione, ma di altra cosa, che dell'uno. Al tutto. Ciò poi non conviene. Per certo nò. Per questa cagione fa bisogno che vi sia la somiglianza nell' uno con se stesso. Fa

bisogno si. E pure non è di nuovo uguale agli altri: perciocchè se fosse uguale, per certo sarebbe ancora loro somigliante oggimai, secondo la ugualità; l'una, e l'altra di queste cose poi è impossibile, non essendo uno. Impossibile. Ma poichè non è pari agli altri, non è egli forse necessario che le altre cose non siano pari a lui? necessario è. Le cose poi, che non sono uguali non sono esse ineguali? ineguali. Ma le ineguali non sono elle ineguali con la ineguaglianza? per certo. Onde l' uno pare che sia partecipe della inegualità, secondo la quale le altre cose sono a lui ineguali? partecipe veramente. E nondimeno appartiene la grandezza e la picciolezza alla ineguaglianza. Appartiene si. Dunque ha un tal' uno e grandezza e picciolezza. Apparisce. Di nuovo la grandezza e la picciolezza sono sempre distanti tra loro. Sono distanti si. Dunque fra loro si frammette sempre, certo mezzo. Veramente. O ritrovi tu altro mezzo tra queste, fuorchè la ugualianza? niun altro. Dunque a chiunque adiviene la grandezza, e la picciolezza, adiviene ancora la ugualità, che ottiene il mezzo loro. Apparisce. Ma quel che non è uno, come pare sarà partecipe della ugualità, dellà grandezza, e della picciolezza. Apparve sì. Oltre ciò fa eziandio mistieri ch'egli sia partecipe in certo modo di essenza. Or in che modo? è bisogno ch'egli se ne stia in quella guisa, che noi diciamo: conciossia se così egli non se ne stesse, in niun modo dir⸗mmo il vero, mentre confessassimo, che l'u-

no non fosse; ma se il vero, manifesto sarebbe, che noi proferiremmo quelle cose enti: non è egli così? anzi così. Ma poichè facciamo professione di dir il vero, è necesario che affermiamo ancora, che siano enti. È necessario. Dunque è l'uno, come apparisce, non ente. Perchè se non sarà non ente, ma lascierà alcuna cosa dell'esser al non esser, di subito sia ente. Anzi al tutto. Sicchè è bisogno che il non ente ad esser non ente abbia il legame del non esser, se dee non essere; come l'ente tiene nella stessa guisa il legame dell'esser, perchè ei non sia non ente, affine che di nuovo ei sia perfettamente: e non sia partecipe il non ente dell'essenza del non esser non ente; ma dell'essenza dell'esser non ente, se il non ente sia perfettamente. Queste cose sono verissime. Dunque poichè l'ente è partecipe del non esser, ed il non ente dell'esser; ancora non essendo uno, necessario è che sia partecipe dell'affine non sia. È necessario. Dunque pare che la essenza sia nell'uno, s'egli non è. Apparisce. E non essenza, s'egli non è. In che modo nò? mi dì, può alcuna cosa, che si dica disposta in certo cotal modo starsene così, e non così, da questo abito non mutandosi ella? non è possibile. Dunque qualunque cosa simile dimostra mutamento, ritrovandosi così, e non così. In che modo nò? ancora il mutamento è egli moto; o che diremo noi? moto. Dunque l'uno parve egli ente, e non ente? apparve sì. Sicchè è avviso, ch'egli stia così. Apparisce.

Or il non ente movendosi parve uno, poichè ha mutamento dall'esser nel non esser. Corre rischio. Ma se non è egli in niun luogo degli enti, non essendo veramente, non può da alcun luogo passar altrove. Perchè in qual maniera il potrebbe egli? dunque non perciò si muove, perchè si trasmuti. Nò. Nè verserà nello stesso, non toccando lo stesso in luogo alcuno, conciossiachè lo stesso sia ente; ma il non ente è impossibile che sia in alcuno degli enti. Impossibile certo. Dunque l'uno non essendo, egli non potrebbe mai versar in quello, che non è. Non mai. Nè si altera ancora l'uno da se stesso in alcun luogo; nè l'ente, nè il non ente: conciossiachè non si avrebbe più oltre il ragionamento dell'uno; se da se si alterasse; ma di cert'altra cosa. Bene. S'egli non si altera, nè si rivoglie nello stesso, nè si trasmuta; forse si potrà egli muover più in alcun modo? in che guisa? quello poi, che non si muove, necessario è che se ne stia in quiete; e si fermi chi in quiete ne stia. È necessario. Dunque l'uno non essendo, come apparisce, stia egli e si muova. Appar sì. Anzi movendosi è necessario che senza dubbio si alteri: perchè in quanto alcuna cosa si muove, in tanto se ne stia ella non nello stesso modo, che prima, ma altrimenti. Così è. Dunque l'uno mentre si muove, si altera ancora. Veramente. E nondimeno non movendosi in niun luogo, in niuna guisa si potrà alterare. In modo niuno affatto. Dunque in quanto si muove, ciò, che non è uno,

si altera, ma in quanto non si muove, non si altera. Non nò. Dunque l'uno, non essendo, si altera, e non si altera. È manifesto. Or ciò, che si altera, non è egli necessario che si faccia diverso da quel ch' era prima, e si spogli l'abito primiero; ma quello, che non si altera, non si faccia, nè si muoia? segue necessariamente. Dunque e l'uno non essendo, mentre si altera si fa, e perisce; ma non alterandosi, non si fa, nè more: ed in cotal guisa l'uno non essendo, si fa, e more: e di nuovo non si fa, nè more. Così è. Ritorniamo di nuovo al principio oggimai, per veder chiaramente se da qui innanzi pare che queste cose siano così, come sono parse finora, o altrimenti. Così bisogna. Non abbiamo noi disputato, già ciò, che adivenga intorno all'uno, non essendo egli? lo abbiamo disputato. Ma qualora profferiamo, che non sia, ci bisogna forse alcun' altra cosa che lontananza di essenza da quello, il quale pronunciamo che non sia? nient' altro. Dimmi, quando noi diciamo, che alcuna cosa non sia, in che modo diciamo noi, ch' ella non sia, ed in che modo sia? qualora si profferisce, questo non è; significa egli semplicemente, che non è al tutto in niun modo; e, non essendo, non sia capace in alcun modo di essenza? anzi semplicissimamente. Dunque non potrà esser il non ente, nè in alcun modo farsi partecipe di essenza. No. Or il farsi, ed il morirsi è egli altro, che ricever quello la essenza, ed il perderla questo? nient' altro. Ma chi non è partecipe

no 'l riceverà, nè il perderà. In che modo? dunque non conviene all' uno, poichè non è in vernn modo, nè di far acquisto, nè di gettar via, nè di prender la essenza in alcuna maniera. E verisimile. Dunque ne perisce quel, che non è uno, nè si fa; non essendo partecipe di essenza in alcuna guisa. Non apparisce. Ne si altera in alcun modo: perchè si farebbe già, e perirebbe, parendo questo. Tu dì il vero. S' egli non si altera punto, o non è egli necessario che ne anco si muova? necessario si. Nondimeno non affermeremo, che se ne stia ciò, che non è in alcun luogo; facendo mistieri che ciò, che sta, sia sempre in alcuna cosa, che sia la stessa. Certo si. Così diciamo, che non essendo, egli non stia mai, nè si fermi. Non mai. E nondimeno non ha egli niuno degli enti: perchè omai sarebbe partecipe di essenza, essendo partecipe di ente. E manifesto. Dunque egli non tiene grandezza, nè picciolezza, nè parità. Veramente nò. Ma niente più fia in lui la somiglianza, o la diversità, o rispetto alle altre cose o a se stesse non appar nò. Ma che? le altre cose potranno ancora esser in lui in alcun modo, non potendo esser egli niente in se stesso? non è lecito. Sicchè a lui non sono le altre cose somiglianti, non dissimili, non le stesse, non diverse. Veramente nò. Ma che il di lui, o veramente ciò, che si dice alcuna cosa, o questo, o di questo, o d' altrui, o ad altrui, o alcuna volta, o dopo, o al presente, o scienza, ovver opinione, o senso, o ser-

mone, o nome, o qualunque altro degli enti, sarà e. gli intorno a quello, che non è? non nò. Dunque in cotal guisa se non è l' uno, in modo ninno, nè in verun luogo se ne stà egli. Invero appare, ch' egli se ne sta in modo ninno, nè in alcun luogo.

Più oltre diciamo, se non è l' uno ciò che faccia mistieri che avvegna alle altre cose. Diciamolo si. Per certo fa mistieri ch' elle siano altre: perchè se altre non fossero, di loro veramente non si disputerebbe. Così è. E se dell' altre si favella, le altre sono diverse; o non chiami tu lo stesso l' altro, ed il diverso? veramente. Non diciamo noi esser l' altro di altri; ed essere di diverso, il diverso diverso? si. Dunque aggiugnerassi alcuna cosa alle altre, se pur saranno per esser altre, di cui saranno altre. E necessario. Che sia questo principalmente? perciocchè dall' uno non saranno altre non essendo egli. Per certo nò. Sicchè saranno di loro tra se, rimanendovi questo solo; altrimenti non saranno per esser altre di ninno. Bene. Dunque secondo le moltitudini qualunque di esse sono altre da loro tra se: avvegnachè non potrebbono esser secondo l'uno, non essendovi l'uno; ma qualunque massa di loro, come apparisce, è in moltitudine infinite; e se alcuno si prenderà ciò, che menomissimo pare, come nel sogno; incontinente in vece di quello, che parve uno, si fa innanzi una moltitudine; ed in vece di quello, che menomissimo parve, apparirebbe grandissimo giá, se il pareggiassi alle altre

in disparte da lui. Benissimo. Dunque, dico, di tali masse, le altre saranno altre da loro tra se, se sono altre, non essendovi l'uno. Sì. Dunque saranno molte masse, ognuna di esse apparente; ma ente nò, non essendo l'uno? così è. Appresso parerà che sia numero di esse, se qualunque uno è di molti enti. Oltremodo. E degli enti, che sono in loro non pareranno certo e parte pari, e parte impari, se non fia l'uno. Veramente nò. E nondimeno diciamo, che il picciolissimo parrebbe esser in loro e molte, e grandi cose, rispetto a ciascheduna delle molte, qnasi siano picciole. Qual cosa il vieta? anzi qnalunque massa parerà eguale a molte e picciole masse: perciocchè non parerebbe chiaramente di esser passato dal maggior nel minore; se parimente non fosse parso di esser pervenuto nel mezzo. Questo poi fia certa fantasma di egualità. Egli è verisimile. Or avendo il termine rispetto ad altra massa, non ha egli nè principio, nè termine, nè mezzo rispetto a sè stesso? in che modo? perchè sempre quando alcuno prende alcuna di queste cose con la intelligenza, innanzi al principio, se li fa sempre innanzi altro principio; e dopo il fine segue sempre un altro fine, e nel mezzo altre cose sempre più interne del mezzo, e sempre minori; per quello che non si possa ricever in questi alcun uno, non essendo l'uno. Tu parli il vero. Finalmente io penso, che necessariamente si debba sbranare qualunque cosa si prende alcuno con la intelligenza, come

dispersa; potendosi ricever certo la massa senza l'uno. Senza dubbio. Non è egli necessario che questa tal cosa appaia a chi da lungi la mira, e grossamente uno, ma chi dappresso, e acutamente la intende, qualunque infinito in moltitudine se è priva dell'uno, che non è? è necessario. Sicchè fa mistieri, che paia in cotal guisa, che qualunque altre cose siano, e infinite, e con termine, e uno, e molte; se non è l'uno, ma altre dall'uno. Fa veramente bisogno. O non parerà che siano simili, e dissimili? in che modo? perciocchè pareranno uno tutte le cose come adombrate a chi le vede da lunge, e di patir lo stesso, e di esser somiglianti. Al tutto. Ma a chi si fa presso, molte, e diverse; e per la fantasma della diversità diverse, e dissomiglianti tra loro stesse. Così adiviene. Ancora è necessario che paiano le masse simili, e dissimili, ed a loro stesse, e tra di sè. Forte sì. E le stesse, e diverse tra loro, e che tocchino, e siano separate da loro stesse, e si muovano con tutti i moti, e si fermino in tutti i luoghi, e si facciano, e periscano; e nè l'una, nè l'altra, e tutte le cose si fatte; le quali ci sarebbono agevoli da percorrer, se non essendo l'uno, fossero molte. Tu narri cose verissime.

Da capo al principio ritornando dichiariamo, se non è l'uno, ciò che siano gli altri, che non sono uno. Diciamo. Dunque le altre primieramente non saranno uno. Perchè in qual modo? nondimeno nè molte, per-

ciocchè ancora sarebbe uno tra molti enti: perchè se uno non è niuna di quelle, tutte le cose non sono niente; sicchè nè siano molte. Tu parli il vero. Per la qual cosa non essendo l' uno, nè gli altri, non sono molte, nè uno. Per certo nò. Nè ancora pare che siano uno, nè molte. Perchè? perchè le altre cose non hanno affatto niun commercio con niuna di quelle, che non sono; nè alcuna di quelle, che non sono, è appresso ad alcuna delle altre; non essendo niuna parte in quelle, che non sono. Egli è vero. Dunque non è appresso ad altri opinione del non ente, nè alcuna fantasma, nè in alcun modo quel, che non è, si concepisce dagli altri con la opinione. Per certo nò. Per la qual cosa se non è l'uno, nulla dell'altre si concepisce con la opinione, che sia o uno, o molte: essendo impossibile affatto che si pensino molte cose senza l'uno. Impossibile. Dunque se non è l'uno, le altre non sono; nè si pensa ancora con la opinione, che siano uno, o molte. Non appar nò. Onde non sono simili, nè dissimili ancora. Nò. Nè eziandio le stesse, nè diverse, nè si toccano, nè separate, nè quantunque rimangono; le quali abbiamo narrato dianzi, come quelle, che pareva che pertenessero ad altre; nè altre sono, nè pare che siano altre, non essendo l'uno. Egli è vero. Dunque diremmo noi bene, se sommariamente dicessimo, se non è l'uno, che non sia niente? anzi al tutto. Sicchè siane questo detto da noi, e quello appresso, che, com'è avvi-

so, o sia l'uno, o non sia, ed egli, e le altre cose ancora, e sono e non sono, adognimodo rispetto a se stesse, e tra loro; ed appresso paiono, e non appaiono. Queste cose sono verissime.

FINE DEL PARMENIDE
E
DI TUTTE LE OPERE
DI PLATONE